

Raymond Aron

## La philosophie critique de l'histoire

Pariserin, 1938

### Introduction

à la philosophie

de l'histoire

Gallimard, 1938

Реймон Арон

# Избранное:

Введение в философию

истории

Университетская книга Москва · Санкт-Петербург 2000

УДК 1/14 ББК 87 А 84

**Редакционная** коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, П.П. Гайденко,

В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков, О.Ф. Кудрявцев, С.В. Лёзов,

Н.Б. Маньковская, В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская,

Л.А. Мостова, А.П. Огурцов, Ю.С. Пивоваров, Г.С. Померанц,

А.М. Руткевич, И.М. Савельева, М.М. Скибицкий,

П.В. Соснов, А.Г. Трифонов, А.Л. Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я. Левит

**Редакционная коллегия тома:**

Ответственный редактор,

переводчик и составитель: И.А. Гобозов

Редакторы: Л.Б. Комиссарова, Л.Ф. Петецкая

Художник: П.П. Ефремов

**Реймон Арон.** Избранное: Введение в философию истории: Пер. А 84 с фр. — М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 543 с. -(Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Университетская книга) ISBN 5-9292-0005-X («ПЕР СЭ»)

Реймон Арон (1905-1983) — выдающийся французский философ, политолог и социолог, основатель критической философии истории. На его философские воззрения огромное влияние оказали представители Баденской школы неокантианства и учение М. Вебера. Он внес огромный вклад в методологию исторического познания. Основным объектом философии истории считал логико-теоретические и гносеологические проблемы. Вместе с тем его волновали и вопросы онтологии, в частности, анализ бытия и смысла исторического процесса, социального прогресса и социального детерминизма.

Философско-исторические идеи Арона сыграли исключительно важную роль в духовной жизни Франции. Они были использованы многими французскими историками и философами, выступившими против господства позитивизма во французском общественном сознании. Эти идеи актуальны и в настоящее время в свете необходимости философско-исторического осмысления человеческого общества.

В данное издание вошли первые философско-исторические труды Арона: «Критическая философия истории» и «Введение в философию истории».

ISBN 5-7914-0023-3 ISBN 5-9292-0005-X

© С.Я. Левит, составление серии, 2000

т) И.А. Гобозов. составление тома

и перепол. 2000

^ Университетская книга. 2000

о ПЕР СЭ. 2000

## Критическая философия истории

Эссе о немецкой теории истории

Посвящается С, Бугле и Л, Брюнsvику

## Предисловие

Кратко обозначить объект этой книги, которая отвечает ограниченной цели, а не охватывает огромное целое, каковым является *теория истории в современной Германии* будет бесспорно небесполезно. Всем известна роль, которую в различных формах играет в немецкой мысли философия истории. Логика исторического познания, а также грандиозные, всеохватывающие и сомнительные воззрения некоего Шпенглера оказали глубокое воздействие на представление, которое немцы составили о своем времени и о своей культуре. Конечно, с начала XIX в. немецкие гуманитарные науки были пронизаны историческим чутьем, или, точнее, чувством исторического, вытекавшего из классического идеализма (вопреки реакции на гегелевский логицизм или метафизические гипотезы). Начиная с конца XIX в. философский интерес к истории непосредственно проявился в «теориях истории».

Предлагаемая нами сегодня книга представляет собой начало исследования, которое должно состоять из двух частей: первая часть касается критической философии истории, а вторая будет посвящена историзму, т.е. философии исторического релятивизма. Действительно, именно с помощью методологии философия истории, отвергнутая позитивизмом во второй половине XIX в., снова завоевала право на существование.

Таким образом, мы выделили для рассмотрения особый аспект исторической проблемы и особый период немецкой философии. Но есть еще нечто большее: свою задачу мы уточнили, на наш взгляд, благодаря необходимому выбору между методом более или менее социологическим и методом философским.

Не принадлежа к одному поколению, Дильтей, Риккерт, Зиммель и Вебер живут в одно и то же время, они размышляют и понимают, что размышляют над общим вопросом, и все четверо считают, что он поддается верному (и единственному) решению. С самого начала мы приняли, что это убеждение было обосновано и, стало быть, признали этих философов философами, т.е. людьми, пытающимися разобраться в проблемах, которые навязывают себя всем. Рассматривая их решения этих проблем, мы имели в виду знакомство с учениями, мало распространенными во Франции, а также, насколько можно, дальнейшее приближение к истине.

7

Это намерение определяет всю работу. Оно объясняет, почему изучение истоков и окружения этих четырех учений не занимает в ней почти никакого места. Мы ограничились, насколько возможно, их строгим анализом (первые попытки критики исторического Разума).

В работах по истории философии обычно применяются другие методы. Речь идет не о том, чтобы поставить под сомнение их правомерность. Можно было бы написать биографию Дильтея по образцу известной биографии Шлейермахера: это была бы захватывающая тема для любителей интеллектуальных биографий. Такая работа способствовала бы обогащению нашего понимания Германии XIX в., а может быть, и немецкой культуры вообще. Однако признаем, что Дильтей, бесспорно, протестовал бы против такой манеры написания истории. Он всегда старался оживить, помочь оживить идеи: вместо пережитых идей мы представляем идеи чистые, оторванные от их творцов. Вместо того чтобы следить через изменения индивидов и среды за формированием личности или учения, мы завершаем некоторого рода системой. Но, выражаясь словами известного ученого\*, достоинство дильтеевского метода есть также «преступление», ибо он жертвует творениями ради людей. А ведь творения принадлежат одному и тому же миру, тогда как люди несравнимы друг с другом. А между тем этот метод используется также, когда речь идет о современниках или согражданах.

Тем не менее мы не должны были учитывать тот факт, что наши авторы — немцы. Социолог или историк цивилизации изучает немецких философов как немцев (он часто представляет их идеи как набор достопримечательностей и чужих мнений, он рассматривает их как политические или социальные идеологии). Однако начиная с того момента, когда посредством изучения творчества этих четырех философов приступают к исследованию какой-либо актуальной и необходимой проблемы, историческая точка зрения должна уступить место стремлению к внутреннему пониманию.

Для легитимности нашего метода, бесспорно, важно, чтобы изучаемая проблема была подлинно философской, чтобы рассматриваемый период представлял собой некоторое единство и был самодостаточен. Поэтому, чтобы раскрыть цель нашего исследования, мы хотели бы охватить «критический» период в истории философии в нескольких словах.

Крах гегелевской философии знаменует в ряду спекулятивной мысли основную веху XIX в. в Германии. Философию Гегеля продолжают, с одной стороны, марксизм, с другой, — историки, экономисты, юристы, филологи, которые создают то, что Дильтей называет науками о духе. В середине прошлого века философия в Германии была, по-видимому, исчерпана, а гуманитарные и политические науки развивались. Такова ситуация, которую Дильтей находит по прибытии в Берлин в 1850 г. В отношении систем классического идеализма он ведет себя почтительно и сдержанно. Он больше не верит в «абсолютный дух», игнорирует марксизм; к религии он безразличен. Как историк, он работает во всех жанрах: любя углубляться в детали индивидуальной жизни, этот биограф стремится также и к универсальной истории.

\* *Koyré A. Hegel à l'éna. H Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1<sup>^</sup>35. p. 423.*

При отсутствии какой бы то ни было философии, реальной или возможной, он задумывает проект энциклопедии гуманитарных наук, сравнимой с энциклопедией Огюста Конта, которая, на взгляд Дильтея, имела значение только для наук о природе. Но гуманитарные науки, над которыми размышлял Дильтей, были пронизаны концептуальными остатками гегелевской философии (даже во враждебных ей школах, как, например, в исторической). С другой стороны, исторический разум Дильтея — это разум, который одновременно познает прошлое и эволюционирует в ходе истории. Проблемы (отношение индивидов к группам, понимание всеобщности), с которыми сталкивается эта желающая быть позитивной методология, выходят за рамки частной науки, может быть, даже за рамки философии истории.

Неоднозначный характер философии Дильтея следует не только из этого парадокса — стремления применить научный метод к метафизическим спорам — он вытекает также из двойного влияния, которое Дильтей испытывал всю свою жизнь. До конца прошлого века сциентистский позитивизм, а затем неокантианство Марбургской школы доминируют в немецких университетах. Философию готова заменить психология. Дильтей с почтением и осторожностью относится к суждениям таких людей, как Гельмгольц, Эббингауз, Целлер, Зигварт. Он мечтает о строгой науке, о логике, об эмпирическом методе. С другой стороны, увлекаясь литературой, музыкой, он отказывается распространять методы физических наук, потому что стремится к тому, чтобы в поле его зрения попадала вся реальность. Особенно его поражает, что только Ницше и Метерлинк действительно оказывают влияние на молодых людей и на общество. Если он хотел сбросить иго натурализма, то меньше всего с той целью, чтобы выявить своеобразие человеческой истории, и таким образом снова ввести конкретного и целостного человека как субъект и объект философского размышления. Выразимся иначе: Дильтей старается углубить гуманитарные науки и наследие Гегеля, чтобы состязаться с философией Ницше, но не чтобы прийти к отчаянию одинокого индивида.

Критическая философия истории имеет и другой источник. Она представляет собой часть неокантианства, которое после разрыва со спекулятивной философией нашло свое вдохновение в лозунге «назад к Канту». Учение Риккерта (или если хотите, Виндельбанда-Риккерта) связано с этим движением, и немецкая юго-западная школа поставила себе целью завершить творчество Канта критической теорией истории.

Таковы два источника философских концепций, которые мы изучаем: с одной стороны, гуманитарные науки, из которых пытались извлечь новую методологию и учение о человеке, с другой, — неокантианство, поставившее себе целью определить и защитить с помощью трансцендентального анализа науку о прошлом. Эти две задачи объединяются в сфере критики исторического разума, но здесь мы снова сталкиваемся с противопоставлением, поскольку Риккерт исходит из трансцендентального «Я», а Дильтей — из «Я» индивидуального.

Можно ли в этих условиях точно определить понятие «критика исторического разума»? Не характеризует ли данное понятие ситуацию, связанную с различными опасениями и поисками? Даже логические проблемы меняются в зависимости от того, какой автор их рассматривает.

9

Дильтей мечтал об энциклопедии исторических наук, затем о психологии, которая представляла бы собой своего рода математику мира морали, наконец, ему приносил удовлетворение анализ фундаментальных понятий наук о духе. Риккерт стремился логически разработать принципы науки о единичном. Зиммель задавался вопросом, какой интервал отделяет рассказанное от пережитого. Наконец, Вебер пытался определить границы исторических суждений, соответствующие описанию универсальной истины.

В книге мы учитывали это разнообразие устремлений. Тем не менее наши четыре автора преследуют одну общую цель: выявить природу исторических наук; общий философский принцип: настроенные враждебно по отношению к традиционной философии истории, они хотят обновить проблему, заменив метафизику позитивной рефлексией. Вот почему в центре нашего исследования — идея критики исторического разума, а все наше изложение определяется фундаментальным вопросом: можно ли заставить кантовский метод сделать бесполезной философию истории и обосновать оригинальную логику исторических наук?

Переиздание этой книги поставило передо мной хорошо известную проблему. Нужно ли вносить изменения в книгу, которая была издана тридцать лет назад и очевидно, что сегодня я все бы написал по-другому? Я решил или скорее подчинился самому легкому решению, а именно: просто-напросто воспроизвести текст, написанный в 1934-1935 гг. Всякое другое решение после размышления показалось мне худшим. Небольшие исправления не могли бы в значительной степени уменьшить недостатки, которые прошедшее время позволило мне заметить так ясно, как если бы я не был автором этого эссе. С другой стороны, на полный пересмотр у меня ушло бы больше времени, чем на написание новой книги.

Я позволю себе сообщить о книге Пьетро Росси «Современный немецкий историзм» (*Lo storicismo tedesco contemporaneo*), появившейся в 1956 г. (Милан, издательство *Einaudi*), который тоже исследует Дильтея, Риккерта, Зиммеля и Макса Вебера (а также Шпенглера и Мейнеке). С другой стороны, журнал *History and Theory*, издаваемый Джорджем Наде-лем, представил библиографию книг и статей, относящихся к проблемам исторического познания и философии истории, появившихся в последней четверти века. Эти два указания позволят читателю в случае необходимости дополнить библиографию, которая фигурирует в конце этой книги и не выходит за пределы 1938 года.

Париж, март 1964

## Введение

Традиционная философия истории находит свое завершение в системе Гегеля. Современная философия истории начинается с отказа от гегельянства. Идеал уже не в том, чтобы с ходу определить смысл становления человечества, и философ больше не считает себя хранителем секретов провидения. Подобно тому как «Критика чистого разума» не позволяла духу приблизиться к истине интеллигибельного мира, критическая философия истории отказывается от того, чтобы познать конечный смысл эволюции. Анализ исторического познания относится к философии истории так, как кантовская критика относится к догматической метафизике.

Такова тенденция движения идей, которой мы следуем. В какой мере сравнение оправдано? В какой мере исторической *критике* удастся отрешиться от всякой метафизики? Ответ на эти вопросы должен сложиться в ходе самого нашего изложения, ибо во всяком случае намерение обсуждению не подлежит. Оно было общим не только у Риккерта, Зиммеля и Дильтея, но и у многих других менее значительных мыслителей. На их взгляд, исторический труд XIX в. создал науку, существование которой вменяется в обязанность нам. Мы сталкиваемся с проблемами, подобными тем, которые ставила перед Кантом ньютоновская метафизика: проанализировать собственные признаки исторических наук, подняться до форм, до категорий духа, выделить следствия, которые влекут новые знания для самой манеры мыслить, т.е. для философии. Отсюда исходит хотя бы выражение начала века — «Критика исторического разума».

Доказательство того, что такая идея витала в воздухе, мы находим в подходах философов второго ранга. Статьи Нифа и Медикю (которые не заслуживают глубокого изучения) помогают нам уточнить смысл, который обычно принимало это двусмысленное выражение.

Ниф пытается выделить фундаментальные понятия истории путем их противопоставления фундаментальным понятиям физики. Категория каузальности в его статьях представляется как эквивалентная категории «причина» (*Ursprung*). История в противоположность регулярностям законов природы, по его мнению, представляет собой арену вечного обновления. Нахождение причины приводит к выявлению различий, а установление отношений каузальности — к фиксации констант.

Медикю пошел еще дальше в подражании кантовской системе. В *аналитике* было два главных понятия: понятие исторической силы и понятие телеологической зависимости. Историческая сила (*historische Potenz*) сопоставима с категорией субстанции. Она позволяет нам считать стабильными объектами то, чему, как нам кажется, присущи единство и историческая действительность (пирамиды, Зевс Фидия). Телеологическая зависимость истории есть обязательное дополнение каузальности, которая остается необходимой, но недостаточной. Историческое исследование идет от консеквента к антецеденту: в познании прошлое зависит от настоящего. И в том, что настоящее не является объектом науки, есть глубокий смысл. Из прошлого мы улавливаем только то, что само по себе было достаточно и необходимо для создания сегодняшней реальности. «Телеологическая зависимость» неизбежно диктует историческое исследование.

Что же касается *диалектики* исторического разума, то она следует из нашей неспособности определить универсально законным образом ценности, которые формируют принципы отбора. Но аксиоматика ценностей, недоступная нам фактически, существует в виде идей. Будучи принципом, регулирующим поиск как действие, она выражает саму цель становления; мы должны стремиться к культурному сознанию, к подчинению реальности законам разума.

Этих кратких замечаний нам достаточно для вычленения двух основных идей, доминирующих в нашем исследовании: прежде всего задача, которую мы себе ставим, состоит вовсе не в превращении истории в науку, а в осознании специфических черт исторического исследования. Выразимся иначе: критика

исторического разума противопоставляет науки о человеке наукам о природе, она помогает первым осознать свою оригинальность, не предписывая им быть имитацией физической объективности. Идея эта так проста, что не требует комментария, но тем не менее имеет решающее значение. Она представляла бы центральную тему, если бы наше исследование излагалось с французской точки зрения. Большинство французских социологов по примеру О. Конта и Дж. Ст. Милля стремятся к приравниванию своей дисциплины к модели науки, на их взгляд, единственной и окончательной: к модели физики. Многие немцы с начала века придерживаются противоположной тенденции, которая уже проявляется в критической философии истории. Безусловно, эта противоположность, прежде всего, находится в процессе «осознания». Научные практики всегда менее различимы, чем философские направления.

Вторая идея, которую мы хотели бы обозначить, касается самого понятия критики исторического разума. Что именно следует иметь в виду под этим понятием? Как относится эта новая критика к критике кантовской? *Дополняет* ли она кантовскую критику или *заменяет*? Идет ли речь о методе науки или, теории познания? Все эти затруднения проявляются в простых противопоставлениях, которые мы назвали. Категории «причина» и «историческая сила» не похожи на кантовские категории. И непонятно, на чем базируется необходимость исторических суждений.

Если исходным пунктом рассуждения служит идея о том, что Кант знал только науки о природе, то такому рассуждению соответствует кри-

тика, которая относится к историческим наукам, как «Критика чистого разума» к физике. Но правомерно ли ставить исторический разум в ту же плоскость, в какой находятся чистый и практический разум? Что значит исторический разум: разум, который применяется к познанию прошлого или разум, который возвращается через историю?

Будем пока классифицировать рассматриваемые системы в зависимости от двух идей, которые мы только что обозначили: как они представляют себе эту критику? Каково отношение этой новой критики к кантовской критике?

Три системы — Дильтея, Риккерта и Зиммеля представляют собой три мыслимых способа решения одной и той же проблемы. Чтобы обосновать специфику исторической науки (или гуманитарных наук) и критики, которая ей соответствует, *можно исходить либо из реальности, либо из духа, либо из сравнения реальности и науки*. Точнее, либо собственные признаки исторической реальности, предписывают специфические методы, либо именно направленность интереса определяет логическую структуру истории, либо, наконец, следует отказаться от обоих отправных пунктов и ограничиться постоянным противопоставлением реальной истории и истории как науки, обозначением расхождения между пережитыми событиями и рассказом о них. Дильтей выбрал первое решение, Риккерт — второе, Зиммель — третье.

Такой способ классификации философов критического направления удобен, но не достаточен. Порядок, которому следуют в методологии, зависит от самой идеи, извлекаемой из критики.

Здесь также можно сказать, что Дильтей, Риккерт и Зиммель исчерпывают возможности критической философии истории: в самом деле, новая критика должна либо заменить, либо дополнить кантовскую критику, но она также должна либо подчиниться ей, либо, наконец, *скоординироваться с ней*. Критика Дильтея занимает место «Критики чистого разума», абстрактные категории как часть полного списка категорий происходят из жизненных отношений. Теория истории Риккерта, напротив, находится на уровне методологии и появляется после возобновленной теории познания Канта. Что касается Зиммеля, то он избегает выбора между «заменить» и «дополнить» благодаря смягчению критической идеи. На его взгляд, творчество Канта знаменует, прежде всего, освобождение духа, который доминирует над естественным детерминизмом, поскольку творит его. Дух также избегает тирании прошлого: обработка исторического опыта находится на уровне организации физики. Различение критики и методологии теряет всякое значение. Формы, посредством которых разум утверждает свою силу и строит свои миры, бесчисленны.

Эта последняя классификация также носит временный характер. Критика в кантовском смысле не находится в центре ни в учении Дильтея, ни в учении Зиммеля. Неокантианство Риккерта — это философия ценностей. Поэтому в каждой главе мы увидим логику исторического познания, интегрированного в новую систему, связанную с иной манерой философствования.

Наше исследование касается только философии истории, а не историографии. Поэтому мы оставим в стороне известный спор о методах

(*Methodensirei*). Признавая вклад, внесенный историками в анализ метода, мы, тем не менее, считаем его достаточно связанным с практикой и поиском, чтобы мы имели право им пренебречь. Сделаем исключение только для творчества Вебера.

Как определяется логика Вебера по отношению к трем системам, о которых мы только что говорили? На первый взгляд Вебер кажется последователем Риккерта, основы системы которого он заимствует и развивает. В действительности он ставит проблему по-другому. Вместо того чтобы задаться вопросом, каковы формы, в которые отливается историческое познание в целом, он стремится к описанию границ исторической объективности. Вопрос «в каких трансцендентальных условиях наука о прошлом приемлема для всех?» исчезает. Вебер заменяет его формулой: «какие части этой науки независимы от направления исследования и воли историка, от способа иметь значение для всех?» С другой стороны, как политику и одновременно ученому ему удается окончательно выяснить признаки исторического познания, которых требует действие. Поэтому ему принадлежит особое место среди мыслителей изучаемого нами периода: ни один из них так далеко не продвинул отказ от метафизики, требование самостоятельной критики, никто так глубоко не проанализировал условия, в которых человеческая мысль устремляется к прошлому.

Итак, наше изложение будет связано с двумя главными вопросами. Мы будем следовать за постепенной разработкой оригинальной логики исторического познания, а также изучать границы, в которых верифицируется автономия этой логики.

Начнем с изложения рассматриваемых нами философских систем, пользуясь при этом, насколько возможно, их внутренней логикой. Мы сохраним язык наших авторов и поставим проблемы так, как ставили их они. Затем мы сравним теории, сопоставим их ответы. Таким образом мы постараемся преодолеть трудности, свойственные всякой истории философской проблемы.

Рассматривать изолированно положения, составляющие части некоторого целого, значит рисковать исказить их смысл. А если стремиться к сохранению учений в целом, то можно прийти к чистому многообразию, сравнимому с разнообразием произведений искусства, как если бы философская рефлексия была индифферентна к истине. Поэтому сначала мы покажем различие систем, а затем постараемся понять не только, как складывался в этих системах диалог мыслителей, но и как благодаря этим системам происходило углубление проблем, а может быть, даже и становление истины.

## Критика исторического разума

### (Дильтей)

### Вступление

Если всякая критика определяется через отрицание предшествующего догматизма, то мысль Дильтея, по существу, может быть названа критической. На его взгляд, метафизика Аристотеля, Декарта или немецкого идеализма принадлежит окончательно минувшему прошлому. Философия истории Боссюэ или Гегеля обречена в той же степени, в какой обречены догмы христианской веры. Никогда человеку не удастся вместить в сеть понятий целостность мира, никогда он не сможет выразить и предсказать в единственной формулировке неисчерпаемое становление жизни. Этим непомерным претензиям наука противопоставляет строгость своих поисков и надежность своих результатов.

Но если критика также и главным образом определяется через разработку новой философии, то Дильтей тем более заслуживает, чтобы его рассматривали как представителя критической философии истории. Ибо догматизм, которому он противопоставляет себя, он не смог, подобно Канту, распознать в себе и разрушить. Он, так сказать, нашел опровержение в самой среде, где он жил, как только освободился от религии своего детства. Творчество Дильтея состояло скорее в углублении этой критики до такой степени, чтобы вычленив из нее новую манеру философствования, т.е. новую конструкцию.

В самом деле, кантианство прежде всего проявляется не в новой постановке проблемы: «При каком условии возможна объективная наука о человеческом мире?» и даже не в новой постановке вопроса: «Возможны ли метафизика и философия истории?», а просто в утверждении: «Чтобы добиться истины, философская мысль должна опираться только на непосредственную достоверность, т.е. на внутренний опыт». Поэтому критицизм Дильтея, прежде всего, знаменует возврат духа к самому себе, анализ данного, отказ от всякого высказывания, которое не находило бы в этом анализе своего доказательства.

Таким образом, лозунг «Назад к Канту», общий для Дильтея и для всех школ неокантианства его эпохи, уже в зародыше содержит новую философию. Ибо критика ведет не только к абстрактным действиям, которые Кант вычленил при изучении условий, необходимых математике и физике.

15

Как и Бергсон, но другим способом, Дильтей восходит к первоначальному опыту сознания и открывает психическую целостность. Так трансцендентальный анализ завершается философией жизни. На взгляд Дильтея, рефлексия над собой не только есть свойство ума, но и единственный признак человеческого существования. Кантовская критика определяется как осознание разумом самого себя. Здесь мы будем говорить о стремлении жизни к полному осознанию.

Метафизика, которую Дильтей отрицает, следовательно, смешивается со всякой метафизикой не больше, чем философия истории, которую он отвергает, смешивается с философской рефлексией над человеческим прошлым. Невозможная метафизика — это та метафизика, которая хочет вернуться назад по эту сторону от жизни или реконструировать с помощью понятий все богатство мира. Обреченная философия истории — это та философия истории, которая исходит из христианской интерпретации мира: с ее точки зрения, грех, Град Божий, провидение предоставляют нам по ту сторону от видимостей сам смысл судьбы. Раз исчезли догмы, остается нелепая претензия фиксировать судьбу человечества и одной такой идеей, как «развитие свободы» охватить сразу прошлое, настоящее и будущее.

Но есть еще законная философия: философия, которая стремится понять человека через его прошлое и его творения. Такая философия признает ценность метафизических учений, ценность, которая характеризует их не в плане истины, а интерпретирует как некие выражения жизни. Более того, новая философия остается в русле концептуальных конструкций, ибо она стремится к объективному познанию всеобщности. Она проходит через историю, через понимание прошлого, через «философию философии» только для того, чтобы, наконец, достичь уверенности и всеобщности, которые формируются в развитии человечества. И если мы больше не познаем провидение или силы, которые якобы управляют миром, если мы даже не замечаем разума, ориентирующего становление, то это потому, что у жизни нет другой цели, кроме самой себя: цель "осуществляется во всех моментах истории. Хорошо, что можно сказать: философию истории путают с исторической наукой. Однако нужно добавить, что эта наука не есть ни эрудиция, ни простая любознательность. Она есть средство самораскрытия личности и определения ее места в мире.

Таким образом, во всем нашем исследовании Дильтей занимает исключительное место. Он — исходный и конечный пункт нашего исследования. Весь диалектический путь, которому мы хотим следовать, он прошел. От отрицания философии истории через критику исторического разума он приходит к философии человека. Несомненно, ему так и не удалось полностью осуществить свои планы. Именно во фрагментах нужно искать выражение идей, которые его книги позволяют только наметить. Сегодня даже прибегают к риску жертвовать настоящим Дильтеем в пользу интерпретации, которую предлагает современная постановка проблем. Тем не менее, несмотря на все это, если, как говорят, Дильтей «в моде», то это не просто случайность или результат недавней публикации его полного собрания сочинений. В его работах действительно содержится, по крайней мере, обзор всех философских

16

проблем, которые мы будем анализировать: критика исторического познания, относительность этого познания, исторический характер всех ценностей, абсолютность становления и относительность истины и, наконец, в начале и в конце исследования — философия человека как исторического существа.

## 1. Основные темы и периоды творчества Дильтея



Дильтей не из тех философов, которые, исходя из определенного принципа, разрабатывают систему путем логической дедукции. У него не было такого озарения, как у Декарта, у него не было, как у Канта, двух периодов творчества, разделенных открытием решающей идеи. Его также нельзя было бы сравнить с Огюстом Контом, осуществившим в зрелом возрасте замысел молодости. Или, по крайней мере, последнее сравнение по отношению к нему было бы несправедливо, ибо он не написал второго тома «Введения в науку о духе», который был бы своего рода его «Системой позитивной политики». В последние месяцы своей жизни он снова и снова принимался за «построение исторического мира в науках о духе». Он умер за работой.

Не признак ли это бессилия? Во всяком случае недостаток творческой силы — не единственная причина этой незавершенности. Дильтей, возможно, был философом уникального типа, о котором можно сказать, что направляющие идеи были у него с молодых лет<sup>1</sup>, а в глубокой старости он еще шел вперед. Все его работы являются одновременно реализацией и углублением единственной темы. Все они представляют собой фрагменты и связаны с его последним намерением. Его мысль с самого начала развивается путем сближения исследований, связи между которыми до этого не было. Он не идет на завоевание новых областей знания, вооруженный окончательными истинами, он всегда возвращается к одному и тому же центру. Исследование человеческого прошлого, гуманитарных наук, искусства, поэзии, религии, философии ведет его к единственной цели философии и истории: понять человека и особенно понять осознание человеком самого себя; другими словами, речь идет о критике исторического разума.

Банальный смысл этой фразы понятен: дополнить творчество Канта путем определения условий, значения и границ знания, которое мы имеем об объективном мире. Добавим свидетельство, содержащееся в отрывке, приводимом Мишем: эта критика будет иметь абсолютно позитивный характер, она не ограничится претензиями науки, не разрушит амбиции метафизики, она утвердит и докажет мощь духа, когда он применяется к человеческой реальности.

Такая интерпретация точно передает *одно* из намерений Дильтея, но не отражает ни широких замыслов его молодости, ни творений его старости. В самом деле, кажется, что Дильтей, прежде всего, думал не о критике исторического разума, а об *исторической критике разума*. Он говорит об усилении критики на базе исторической концепции мира. Можно было бы выделить три основные идеи. Главные категории должны

17

быть представлены как в учении Фихте. Речь идет не об открытии логических форм, а об улавливании функций, сил духа. С другой стороны, эти силы проявляются не только в науке, но и в поэзии, в искусстве, в жизни. Наконец, эти духовные силы проявляются в истории. Они объясняют творческое становление. Критика становится исторической, поскольку разум представляет собой сам принцип эволюции.

Учитывая этот грандиозный план, все работы Дильтея могут показаться его частичными реализациями. Эссе, озаглавленное «Материалы поэтики», исследует категории духа, творца прекрасного, как работы по истории философии исследуют категории философской мысли. Все исторические исследования пронизаны систематическим осуществлением единого направления, так как творения человеческого духа, которые нам завещает прошлое, знаменуют собой путь к единственному и всегда новому объекту критики — деятельности человеческого духа.

С другой стороны, в последних работах идея критики исторического разума углубляется тем, что Дильтей разрабатывает все последствия признания примата жизни над мыслью. Субъект — это психическая целостность живого существа. Критика анализирует категории, в которых жизнь схватывает сама себя, поскольку она есть одновременно субъект и объект истории. Она есть осознание рефлексии жизни над самой собой.

Таким образом, обычный смысл критики исторического разума очерчен рамками понимания исторической критики и категорий жизни. Для начала оставим в стороне историческую критику и замыслы юности. Решающим вопросом на самом деле является вопрос о познании. Несомненно, критика Дильтея всегда имеет исторический характер, в то же время, поскольку она касается истории, она развивается в становлении, к которому применяется. Чтобы избежать этого удвоения, чтобы выйти из порочного круга полного релятивизма, нужно доказать сверхисторическую, универсальную пригодность науки о прошлом. А именно это и есть объект критики исторического разума.

Наше изложение будет сконцентрировано вокруг этой проблемы. Во второй, третьей и четвертой частях мы проследим за поисками фундамента гуманитарных наук. И только в пятой части мы выйдем из этих рамок,

чтобы проанализировать уже не философию истории, а историческую философию Дильтея. Иначе говоря, сначала мы рассмотрим учение окольным путем, а именно в его отношении к критике исторического познания. Затем мы зададимся вопросом о том, чем становится философия в теории развития.

Даже при таком ограничении наше изложение встретит громадные трудности. Любую несистематическую философию трудно резюмировать, философию же Дильтея труднее, чем какую-либо другую. Тому виной два простых обстоятельства: с одной стороны, продолжительность деятельности Дильтея (более полувека), с другой, — то, что Дильтей одновременно был историком и философом, критиком науки и историком науки и даже историком критики науки.

Что касается эволюции мысли Дильтея, то мы не будем пытаться — что с помощью лишь опубликованных текстов было бы невозможно —

указать точно дату происхождения тех или иных идей. Мы ограничимся выделением трех периодов (рискуя преувеличить их противоположность): постановка проблем во «Введении» (1883), первоначальное решение их средствами психологии (между 1890 и 1900) и, наконец, последние работы между 1900 и 1911.

Что же касается объединения в одном лице историка и философа, то оно лишь выражает теоретическое единство философии и истории. В той позитивистской атмосфере, в которой протекала большая часть жизни Дильтея, смерть систематической философии оставляла место только философии научной. Философия должна была оставаться в тесном контакте либо с науками о природе, либо с науками о духе. Предрассудку, который был склонен навязывать философскую рефлексию естественным наукам, единственным действительным наукам, Дильтей противопоставлял реальность гуманитарных наук. За пределами частных наук остаются только логика или теория познания и психология. Философию можно было бы определить как научную деятельность, вдохновенную или озаренную психологией и теорией познания и сохраняющую таким образом устремленность к целому.

Эту научную философию Дильтей принимает как принцип. Недостаточно, чтобы философ собирал результаты или наблюдал со стороны за поисками науки, нужно еще «самому приняться за дело», самому быть ученым т.е., взявши в качестве объекта рефлексии гуманитарные науки, самому быть историком. Нет больше философии, есть философски ориентированное позитивное исследование.

Эта интерпретация тождества философии и науки, несомненно, остается значимой в течение всего творческого пути Дильтея. Все его труды представляют собой интегративную часть его философии, поскольку она носит научный характер как философская наука. Именно в его психологии, в его поэтике, в его педагогике можно найти его теорию познания и даже ответы, которые он дает на самые острые вопросы. В этом заключается его позитивизм, которого он так и не преодолел, в этом же заключается его оригинальность.

По правде сказать, это единство науки и философии получает другое значение<sup>2</sup>. Историк перенимает амбиции философа, поскольку жизнь понятна только благодаря своим творениям, всеобщее реализуется только в становлении. Акцент поменялся, но воля к синтезу сохраняется.

Еще более ярко двойственность позитивизма и философии определяет личность Дильтея. Он жил в поэтическом мире, который населяли Фауст, философия Гегеля, Лессинг, Гёте и Бетховен. Но, с другой стороны, он был пронизан сциентизмом своей эпохи и стремился к тому, чтобы ввести в рамки строгой науки все нюансы духовности. История должна быть одновременно и объективно значимой, и способной интегрировать наследие немецкого идеализма.

Первый период творчества Дильтея соответствует этой попытке совмещения, здесь доминирует позитивное вдохновение, потому что новая психология кажется ему средством примирить строгость науки с богатствами внутренней жизни. Во второй период творчества Дильтея новую струю вносит использование в размышлениях над историей понятий.

подсказанных ему его эстетическими исследованиями. Именно в это время его философская теория в наибольшей степени приближается к его практике историка, но этого сближения недостаточно для разрешения трудностей, ибо критика также должна установить действительность результатов.

Эти два периода развития мысли Дильтея не противостоят друг другу, они представляют собой не столько этапы диалектического исследования, сколько его углубление. Их оживляет один и тот же замысел —

«наука и дух» или «позитивная духовность» — и один и тот же принцип, а именно, примат жизни над мыслью определяет оригинальность и границы этого учения.

## 2. «Введение в науки о духе»

«Введение в науки о духе» является основным произведением первого периода творчества Дильтея. Эту книгу мы должны взять в качестве руководства в части нашего изложения, посвященной единственному вопросу: что означает исследование «фундамента» (*Grundlegung*) гуманитарных наук?

На первый взгляд, несомненно, вопрос прост: необходимо проанализировать принципы, методы, признаки гуманитарных наук, подняться до духа, который познает и выявляет отношение духа к реальности, из чего и следует собственная природа этих наук. Понятый таким образом «фундамент» содержит одновременно и методологию, и энциклопедию, и критику. Ни одна из этих интерпретаций не чужда мысли Дильтея. Ни одна из них не раскрывает для нас значения проблемы.

По мнению Дильтея, эта проблема была поставлена самой эволюцией современного духа, так как сегодня мы больше не можем верить в метафизику и сомневаться в научных методах. Однако наблюдение и объяснение феноменов никогда не сопровождают полный синтез прежней метафизики. Дифференциация наук и человеческих действий есть необходимое условие объективного познания. Но научная добросовестность не заменяет метафизику, которую она отвергает. Многочисленные науки разъединяются, затем располагаются рядом, но не объединяются. Целью обоснования гуманитарных наук является, прежде всего, замена внутреннего единства, базирующегося на человеке (т.е. психологии и теории познания) метафизическим и трансцендентальным единством.

С другой стороны, сходные с науками о природе благодаря практике анализа, гуманитарные науки, тем не менее, не имеют ни тех же черт, ни тех же средств. «Фундамент» должен обеспечить им автономию, которую они фактически имеют. Иначе говоря, они должны отвергнуть претензии натурализма.

Действительно, эти науки изучают самого человека, его чувства, мысли, сознательные действия, одним словом, реальности внутренней жизни, на которых базируется вечная легитимность спиритуализма и религий. Если нам нельзя верить в концептуальные конструкции, построенные на

20

основе данных сознания, то нам нельзя и отрицать императивы, и ценности, ощущаемые индивидом. Научное изучение внутренней жизни должно заменить верования или трансцендентализацию морали и таким образом положить конец скептицизму как «тени метафизики».

### Историческое сознание

Общий взгляд на историю, противоположности, непередаваемые из одной системы объяснения в другую в каждую эпоху и из века в век навязывают нам вывод о том, что нет истинной философии или лучше сказать, что нет философии, способной быть истинной. Мы открыли разнообразие цивилизаций, конфликты верований, мы потеряли догматическую наивность, мы знаем, что вера, которую мы принимаем, не окончательна. Нам нужно снова найти место нашей жизни в цепи поколений, а нашему размышлению — в ходе истории. Ярмарочный тир философов оставляет место смирению, смешанному с горечью, полная истина находится за пределами нашей досягаемости<sup>3</sup>.

Такой релятивизм кажется банальным и поверхностным. Не хочет ли Дильтей сказать, что скептицизм становится неизбежным, как только мы открываем разнообразие культур? Его убеждение действительно таково. Но историческое сознание, которое он всегда противопоставляет амбициям философских направлений, не только признает противоречия, данные в реальности, оно также означает определенный способ размышления о будущем.

Почему же историческое сознание осуждает претензии философии и в то же время подтверждает претензии науки? Потому что наука не развивается в соответствии с тем же ритмом, что и философия. Последовательность философских учений не сравнима с движением к истине. Она связана с разнообразием наций, эпох, индивидов, она отражает изменения человеческой природы. Однако не все, что исходит из

состояния души, имеет универсальное значение. Философия в основном носит исторический характер, поскольку она связана с психической целостностью и факты доказывают нам, что человеческая душа изменяется в течение времени непредсказуемым образом. Напротив, науки развиваются потому, что они отделены от всеобщности жизни. Они исходят из чистой деятельности ума, их понятия и высказывания полностью передаваемы. Развитие позитивного знания направлено к определенной цели, и вопреки своей свободе и капризам, индивиды принимают участие в этом коллективном творчестве. Если загадка истории состоит в отношении между людьми и их группами, то наука дает нам основную идею ее позитивного решения: наблюдение нам показывает, что разделение функций и накопление результатов позволяет людям произвольно создавать новые системы истины.

Но есть еще нечто большее, благодаря чему историческое сознание собирает все приобретения прошлых веков. Вторая историческая часть «Введения» должна была проследить формирование гуманитарных наук. Дильтей хотел проанализировать каждую эпоху и у каждой эпохи заимствовал идеи, каждая из которых обогащала смысл истории.

21

С философами Возрождения он чувствовал то общее, что радостно воспринимал этот мир. Раз исчезают христианские догмы, раз исчезает сверхземное предназначение, то остается только творение человеком самого себя сквозь время. История, таким образом, становится местом, где проявляет себя дух. Более того, если Дильтей не знает трансцендентного, то он не знает больше и природу, совершенно чуждую и глухую к движениям души. Себя он считал совсем не религиозным человеком, и конечно, полагал, что окончательно решил вопрос о догмах, но он, если можно так выразиться, был чувствителен к человеческой ценности религиозных чаяний. Дух, из которого он строит историю, — это всегда то, что выражает себя в религиях так же хорошо, как и в искусстве, науке или философии. И реформация сделала более духовной мирскую жизнь, так как она превратила религию в чисто внутреннее дело, а мораль оставила автономной. Что же касается двух других периодов развития исторического сознания, которые он обозначил как периоды естественной системы и исторической школы, то, не говоря уж об их вкладе в развитие гуманитарных наук, они с самого начала лежат у истоков проблем Дильтея. Политика общественного договора, экономика вечных законов, естественное право и естественная теология, — во всех этих проблемных областях XVIII в. он находил удовольствие строить в соответствии с концептуальными методами рациональную систему, которой придавалось универсальное значение. Напротив, историческая школа интересовалась самой реальностью в ее бесконечном многообразии. Изучение исторических документов делает доступными исчезнувшие миры, компаративный метод, заимствованный из биологии, позволяет определять сходства и различия, ориентироваться во множестве социальных и человеческих форм. Более того, послекантовские философские направления перевели в план истории творческую силу разума, открытого трансцендентальной философией, но либо потерялись в изложении событий, в эстетическом созерцании индивидуальных фактов, либо, напротив, чрезмерно рационализировали становление, навязывая ему жесткие формы метафизической диалектики.

Когда Дильтей употребляет выражение «историческое сознание», нужно помнить обо всем этом наследии: имманентности Ренессанса, внутренней духовности Реформации, множественности миров, раскрытых научным поиском, творческом духе трансцендентальной философии, интегрированной в эволюцию, стремлении достичь универсального через временные формы. Так объясняется двойное значение — негативное и позитивное — исторического сознания: чем больше содержание абсолютной истины, тем более определенной становится доктрина, но всегда необходимо присутствие человеческого прошлого в сознании историка.

## Конец метафизики

Антиномия исторического сознания и философии во «Введении» в явном виде не раскрывается. В данном случае Дильтей довольствуется тем что прослеживает эволюцию и исчезновение одного из видов философии — метафизики. Таким образом он намечает контуры рациональной науки о бытии или об основных принципах.

Опровержение Дильтеем метафизики носит, прежде всего, кантовский характер. Метафизика использует понятия и принципы, которые делают ее претензии абсурдными. В самом деле, свои категории она заимствует из позитивных наук. Однако эти категории имеют только феноменологическое значение: они дают нам возможность провести эксперимент, связанный с природой, а не уловить абсолют или целое.

Понятия каузальности или субстанции являются только остатками абстрагирования. Субстанция — это то, что остается, если элиминируется изменение; каузальность раскрывает сами эти изменения. Когда речь идет о замене индивидуального объективными отношениями в качестве «вспомогательных средств» (*Hilfsmittel*), этих понятий достаточно, но использовать такие категории для осмысления мира в целом значит обресть себя на неразрешимые противоречия.

Кроме того, чтобы сделать мир понятным, метафизика должна исходить из принципа разума. На самом же деле значение этого принципа вдвойне ограничено: нет уверенности в том, что душевные явления рационально детерминированы. Когда чувство присутствует в моем сознании, оно присутствует во всей своей реальности, и не является ни относительным, ни обусловленным; во всяком случае ставить под сомнение эту обусловленность не абсурдно. С другой стороны, данные различных органов чувств не организуются в единую систему, по крайней мере, если предположить, что в действительности атомы одинаковы и что все разнообразие существует лишь в восприятии субъекта. Но тогда система носит еще более незавершенный характер, поскольку она оставляет за своими пределами феномен сознания.

Таким образом, одни и те же аргументы ограничивают значение науки и осуждают амбиции метафизики, ибо метафизика, извлеченная из неправильно истолкованных позитивных наук и пытающаяся реконструировать мир с помощью атомов и законов, столкнется с теми же противоречиями, с которыми сталкивается метафизика материи и формы, субстанции и акциденции.

Сама метафизика обречена вместе с категориями и с принципом разума. Ибо если с помощью воображения можно допустить, что субстратом реальности выступает воля или душа, то подлинная метафизика склонна к логицизму: мир мыслим только тогда, когда он в основном разумен. Фактически же во всех случаях, когда сознание предполагает в природе тот или иной образ, заимствованный из нашего внутреннего опыта или понятий рассудка, сам он находится в вещах, тогда как воображает, что достигает абсолюта. Теория познания замыкает круг замкнутой системы: обратившись к завоеванию сущности реального, мышление возвращается к самому себе, встречая в объекте только свое собственное отражение.

Но — и именно здесь аргументация перестает быть кантовской — критика чистого разума есть не что иное как последняя форма метафизического Духа. Она знаменует, так сказать, опровержение метафизики со стороны самой себя. Кант различал в сознании только способности абстрактного знания, которые связаны с научным творчеством и которые он анализировал, и

23

метафизику, которую он опровергал. Поэтому, с одной стороны, его критика не достигает корня ошибки метафизической, а с другой стороны, анализ сознания еще не свободен от метафизических ошибок.

Такие категории, как причина или субстанция, никогда не бывают совершенно ясны разуму. В них присутствует некое темное ядро. А ведь если бы они происходили из чистой мыслительной способности, то должны были бы быть прозрачными для разума. На самом деле, они происходят из опыта живого существа, и разум способен их очищать, чтобы использовать в позитивном познании, не стирая в них следы их происхождения. Чтобы понять их в полной мере, нужно вернуться к непосредственным данным жизни (воля, сопротивление и т.д.).

Более того, когда историю метафизики сводят только к приключениям разума, ее интерпретируют неточно. Только сам человек проявляется в системах мира. И подобно тому как эти системы объединяют в единое целое законы действительности, ценности и цели жизни — подобно этому чувство и воля, а также рассудок выражают себя во всех философских учениях.

Отсюда, прежде всего, следует, как мы уже говорили, что критика должна касаться не только интеллектуальной деятельности. Более того, основополагающей ошибкой метафизики является не та, которую раскрыл Кант (стремление придать трансцендентную ценность категориям опыта). Или, по крайней мере, эта ошибка сама по себе имеет причину — претензию мыслить мир в целом как объект. В самом деле, в основание теории познания как части философии нужно положить жизненные отношения между бытием и средой, а не абстрактные отношения между субъектом и объектом. Объективация реальности оправдана только в той мере, в какой наука анализирует ее и устанавливает объективные отношения между феноменами. Дальнейшая объективация в метафизике служит источником метафизической иллюзии всего объекта. Философская проблематика больше не должна формулироваться в терминах созерцательного мышления.

Далее мы увидим оправдание и продолжение этой критики. Целью изложения истории метафизики во «Введении» являются главным образом проблемы «обоснования», установление необходимости новой теории познания для создания гуманитарных наук. Последние, находясь долгое время под определяющим влиянием религиозных догм и метафизики, сегодня являются автономными. Вслед за естественными науками, хотя и в меньшей степени, чем они, гуманитарные науки выделились сразу в двух отношениях: они выступают как результат специализированной деятельности и описывают ограниченную сферу реальности. Теория гуманитарных наук, которая должна заменить метафизику, предназначена к тому, чтобы оказать те же услуги, но совершенно другим способом. Оказать те же услуги — значит обеспечить принцип единства, дать возможность разным наукам и разным категориям высказываний образовать единое целое; другим способом — это значит, что, если метафизика обосновывает единство принципами природы, критическое единство должно быть имманентно, оно должно исходить именно из самого человека.

## Гуманитарные науки

До сих пор мы не уточняли употребления выражений «гуманитарные науки» и «науки о духе». Первое выражение соответствует французскому словоупотреблению (*sciences morales*), второе — перевод немецкого слова *Geisteswissenschaften*. Сам Дильтей долго колебался по этому поводу. Он говорит то о филологических и исторических науках, то о политических, исторических и социальных науках<sup>4</sup>. Ему казалось, что ни один из этих терминов точно не характеризует недостаточно определенную группу, которая включает в себя одновременно и политические науки (экономика, право, политика) и филологические науки (поэтика, риторика, грамматика, филология, эстетика), и историю, и мораль. В конце концов он стал придерживаться выражения *Geisteswissenschaften*, хотя причина этого выбора непосредственно не ясна, ибо с самого начала ни этот термин, ни, может быть, даже понятие об *объективном духе* не были представлены.

По мнению Дильтея, эти науки, прежде всего, касаются человека, его творений и его истории. Неясно также определение, которое дается в начале исследования. В самом деле, цель «Введения» заключается в том, чтобы придать этой группе наук единство, которого у нее нет.

Конечно, эти науки существуют, и вопрос состоит не в том, чтобы их разработать. Однако, на взгляд Дильтея, во времена Ньютона гуманитарных наук не было. Поэтому задача, которую он хочет решить, не совпадает с той, что предписывалась Канту. Одно время Дильтей думал, что науки о человеке нужно сделать экспликативными, раз они еще не достигли этой стадии. Он считал необходимым оправдать некоторые усилия этих наук, которые, несомненно и по существу, имеют значение, хотя и плохо выявлены. Во всяком случае он хотел, чтобы гуманитарные науки лучше осознавали свою природу и свое значение.

Тем не менее он все больше и больше ограничивается их пониманием так, как они есть. Как писал сам Дильтей, чтобы противопоставить свое намерение попыткам, сравнимым с усилиями Риккерта и Зиммеля, в качестве исходного пункта он берет не субъект и не объект, а факт существования наук о духе. Отметим, что этот прием Дильтея носит не столько критический, сколько описательный характер.

Следствием всего этого, естественно, оказывается борьба с теми, кто отказывается рассматривать эти науки в их современной форме или кто требует подчинить их либо заранее обдуманной модели, либо абсолютной реальности. Другими словами, натурализм следует отвергнуть в обеих формах: и в форме объективной редукции, и в форме уподобления методов.

У Дж. Ст. Милля очень четко прослеживается позитивистский предрассудок, согласно которому в гуманитарные науки следовало бы перенести методы, имевшие успех в самых передовых науках, например, таких, как физика. Дильтей, напротив, утверждает, что настоящий позитивизм состоит в том, чтобы приспособить единые методы к разнообразию объектов.

С другой стороны, современные достижения не оправдывают претензий физики охватить сразу все явления. Поэтому Дильтей еще до Рик-

керта стремится зафиксировать *границы естественных наук*. Эти границы двоякого порядка. С одной стороны, науки о природе не доходят до образования системы. Первичные данные (свет, звук и т.д.) соответствуют разнообразию наших ощущений; от данных одной категории к данным другой переход возможен разве что через обращение к внутреннему опыту. Разумеется, Дильтей не думает, чтобы физики так и не смогли свести законы света и законы звука друг к другу. Тем не менее, хотя эта унификация

законов завершена, верно, что только внутренний опыт позволяет нам уловить собственную реальность звука и света, изначальное различие которых физики не объясняют. С другой стороны, факты сознания, чувство<sup>5</sup> свободы, понимание не могли бы быть объяснены никакой естественной наукой. Параллелизм или материализм являются только скороспелыми обобщениями частичных знаний. Неправомерная сегодня, эта редукция всегда останется неправомерной, ибо она забывает о самой сущности внутренней жизни. Даже если бы все феномены души могли быть сведены к комбинации простых элементов, художественные образы, воля человека к действию, идеи мыслителя в своей целостности и сложности всегда интересовали бы нас и вечно служили бы объектом науки.

Дильтей вовсе не стремился к тому, чтобы порвать связь, соединяющую человека с природой, напротив, он всегда повторял, что естественная среда обуславливает человеческую жизнь. Он имел слишком сильное чувство имманентности, он потерял слишком много религиозного чувства, чтобы не сохранить ощущения единства духа и тела, человека и природы. В истории, как и его друг Йорк, он видел соединение неба и земли. Исходное данное — это психологическое единство жизни. Более того, чтобы действовать, человек должен познать причинную обусловленность мира и он не отделяет смысл, который придает своей собственной жизни, от восприятия, получаемого из мира.

Образно говоря, жизнь человечества есть своего рода театр, и природа не является ключом к ее объяснению. Более того, природа для нас есть только опосредованная реальность. Мы осознаем ее в своей деятельности как сопротивление или как утешение. Возводить позитивное знание в метафизику, а природу в абсолюте значит ложно объективировать вещи, которые для нас существуют только в жизненной связи.

Собственные признаки наук о духе, которые Дильтей намечает в начале «Введения», должны обеспечить лишь предварительную ориентацию. Распределение этих признаков, их иерархическая организация должны вытекать только из самого «фундамента».

Прежде всего Дильтей отмечает, что в науках о духе целостности нам даны непосредственно. Мы не должны ни представлять, ни конструировать их элементы, нам их раскрывает опыт: это и есть сами люди. Более того, частично нам даны также и целостные образования. Отношения взаимозависимости, связывающие в обществе людей друг с другом, стабилизируются в этих образованиях, которые перекрывают индивидов и переживают их.

Далее, исторический и социальный мир, в отличие от природы. — вовсе не немой, он отвечает нам. Мы улавливаем его изнутри, в самонаб-

людении, а не только во внешнем восприятии. Мы следим за событиями со страстью, мы — не пассивные зрители и не можем быть ими. Прошлое, историю которого мы прослеживаем, сделано из нас. Оно сама наша жизнь.

Наконец, эволюция наук о духе не сопоставима с эволюцией наук о природе: науки о духе исходят из реальности, которую изучают, их объект расширяется по мере их развития, их успех, по крайней мере, частично связан с расширением их поля наблюдения. Когда Аристотель разрабатывал теорию форм правления, в качестве материала он имел лишь историю греческих полисов. Наша наука располагает приблизительно двадцатью веками истории (не считая\* того, что она восходит к отдаленным во времени и пространстве цивилизациям). Все эти науки, прежде всего, являются выражением общества. Многие из них порождены практикой: юриспруденция была социальной техникой до того, как стать наукой о праве. Таким образом, критический вопрос, адресованный этим наукам, был бы таким: имеют ли гуманитарные науки, несмотря на свое укоренение в исторической реальности, тенденцию к адекватному отражению своего объекта.

Из этих трех признаков важную роль во «Введении» играют только два: имманентное единство индивидов и целостностей, и происхождение наук о духе. Они позволяют набросать настоящий план этой группы знаний.

Поскольку целостности (точнее, люди) даны нам непосредственно, науки о духе составляют его первый раздел: антропология и психология — это фундаментальные учения, за которыми следуют, с одной стороны, анализ различных человеческих общностей (расы, народы), с другой, — история индивидов, биографии. Обе эти категории исследований представляют собой как бы развитие антропологии, поскольку они изучают человеческое многообразие, двигаясь через понятие типа либо к специфическим особенностям коллективов, либо к личностям, в которых и через которые эпохи находят свое завершение.

Эта классификация, несмотря на свой исходный пункт, не предполагает никакого противопоставления ни историческому, ни социологическому духу. Индивид не предшествует обществу, он не стоит выше и не является индифферентным истории. Дильтей не верит в существование естественного человека, который якобы жил до всякой коллективной жизни и представление о котором якобы можно найти среди членов так называемых первобытных племен. Не верит он и в то, что можно реконструировать сообщество простым сложением индивидов. Естественный, универсальный человек, которого изучают психология или антропология, есть фикция или, по крайней мере, абстракция. Если начинать с индивида, а не с группы, то это значит, что только индивид представляет собой реальное единство и что любой ряд наук происходит из сознания, которое индивид имеет о своей деятельности (грамматика, логика, эстетика, мораль).

Что же касается других наук, то их формирование связано с социальным процессом. Экономика или право стали независимыми науками в той мере, в какой делилось само общество и изолировались автономные виды деятельности. Научная абстракция отражает историческую эволюцию, социальное разъединение.

26

27

Дильтей различает два класса наук: науки, объектом которых являются «системы культуры», и науки, чьим объектом выступают «внешние формы организации». Наука, философия, религия — это культурные системы: истина, общее представление о Вселенной, связь с потусторонним миром — общие для всех индивидов, характеристики человеческой природы. Деятельность, которая стремится к удовлетворению этих потребностей, развивается путем сотрудничества индивидов, направленного к универсальной цели (истина, контакт с божественным), поведение каждого не может не быть связано с поведением всех. Так устанавливается целостность, представляющая собой реальность, поскольку она переживает людей, которые создают ее своими действиями и взаимоотношениями. Такая целостность имеет структуру, внутренний порядок, вытекающий из преследуемой цели. Как «Хитрость разума» в философии Гегеля, она собирает индивидуальные действия и придает им смысл, который выходит за их рамки.

Будучи надиндивидуальными, в некотором другом смысле, эти системы остаются человеческими, а не социальными. Можно себе представить, что отдельный человек заботится об объективной истине или испытывает потребность в религиозном чувстве. Научное сотрудничество может быть понято, по крайней мере, абстрактно, независимо от какой бы то ни было политики. Проблемы социальной организации относятся к другому типу. Совместная жизнь нуждается в высшей воле: постоянное приложение сил должно преобразовать в органическое единство анархию человеческих страстей. Науки о формах организации изучают социальную природу человека-животного: их основными понятиями являются понятия интереса, иерархии, принуждения, потребностей и т.д. Они должны анализировать неисчерпаемое разнообразие групп, государства, церкви, общности и т.д. Но они повсюду находят постоянные данные о политической жизни, власти и жизни сообщества.

Науки о системах и формах касаются части реальности, изолированной абстракцией реальности в целом. В действительности системы разделить нельзя. Как общее условие жизни государство тоже есть условие существования культурных систем. Без внешней дисциплины индивиды сами не подчинились бы дисциплине поиска истины. И нет религии без церкви. Более того, одно и то же действие может принадлежать нескольким общностям: контракт, например, — праву, экономике, политике. Наконец, человек полностью вовлекается в каждое из своих дел, но ограничивает предвидение, а также закономерность эволюции.

Несмотря на эти оговорки, абстракция, которая изолирует системы и формы, хорошо согласуется с самим расчленением реальности: структура систем и форм, которую анализируют общественные науки, одновременно понятна и соответствует реальности. Такие системы представляют собой выражение человеческой природы, условие духовных достижений, объект гуманитарных наук. В них индивид вносит свой вклад в некое творение, которое превосходит его. история, сотворенная индивидами, получает смысл, имманентный целостности. В строго позитивных терминах мы возвращаемся к традиционным формулировкам: дух, конструирующий науку, сам пребывает в истории.

Эти три группы наук — антропологических, культурологических, общественных — части одного и того же целого. Но их взаимосвязи носят более сложный характер, чем взаимосвязи наук о природе. Последние, на взгляд Дильтея, который по этому вопросу воспроизводит теорию Конта, действительно располагаются в иерархическом порядке от математики до биологии: переходя от более простых к более сложным, они зависят друг от друга. Не давая четкой формулировки закона организации гуманитарных наук, Дильтей уже



намечает некоторые фундаментальные идеи. Прежде всего, в этих науках единичное представляет собой конечную цель исследования так же, как и общее. Характерные черты того или иного индивида или той или иной группы являются предметом исследования в той же мере, что и черты, свойственные всем.

Таким образом, между теоретическим и историческим существует постоянное взаимодействие. Культурологические науки анализируют системы и формулируют общие высказывания. Этнология же выделяет качества, присущие всем людям некоторой группы. Универсальные связи теоретических наук (например, закон Тюнена), применение сравнительного метода представляют собой необходимые средства для понимания становления: как и в естественных науках, аналитическое расчленение есть условие объективного познания. Но, с другой стороны, мы должны восстановить целостность этих систем, изучать их взаимоотношения, аналогии, которые возникают между ними, их соответствие своей эпохе и причины этого соответствия. История и теория, система и конкретная целостность представляют собой неразделимые цели науки, потому что в отдельности они непостижимы. Историю можно понять только через теорию, а теорию — только через историю.

Таким же важным, как эта комбинация единичного и общего, является единство факта и ценностей в гуманитарных науках. Синтез требуемого и действительного есть данное жизни, а не изобретение ученого. Было бы произволом упразднить категорию высказываний. Правила и ценности связаны с самой деятельностью поэта, юриста и логика, они неотделимы от науки до тех пор, пока в качестве объекта она имеет целостного человека. Если мы хотим полностью понять произведение искусства, то нам, прежде всего, нужно знать психологические законы, которые объясняют создание произведения и то воздействие, которое оно оказывает на умы. Нам нужно также рассматривать произведение в соответствующем контексте; историческая же интерпретация все больше и больше обязывает нас воссоздать эпоху или процесс развития во всей его целостности. И наконец, если понять фрески Микеланджело — значит понять их красоту, то не нужно ли, чтобы мы могли вывести, исходя из «канонов» эстетики, свои ценностные суждения? То же самое касается морали или права.

Можно было бы удивляться тому, что Дильтей не исключает из позитивной науки ценностные суждения или императивы и не следует приписывать ему грубое смешение нормативных суждений и истории этих суждений, (которые складываются только из суждений факта). Отказ очищать реальные науки связан с глубинными тенденциями творчества Дильтея. Прежде всего, повторим, что для него речь идет о том, чтобы понимать науки, а не реконструировать их. На его взгляд, они представляют собой естественные продук-

28

ты жизни и выходят за рамки логики. Такие абсолютные противоположности, как бытие и ценность, особенное и общее, количество высказываний (или субъектов) и правильность суждений кажутся ему абстрактными и бесполезными. Риккерт сочтет такой подход ошибкой.

Кроме того, под наукой Дильтей понимает связную совокупность высказываний, сформулированных в строго определенных терминах. Такая дефиниция шире общепринятой. Наука необязательно имеет каузальный характер. Поэтому присутствие императивов или ценностных суждений, по существу, подрывает достоинство гуманитарных наук. Мы можем рассматривать правила юриста, требования моралиста, ценностные суждения художника: наука о праве, морали, эстетике старается уточнить, организовать эти высказывания. Трудность появляется только в связи с требованием универсальной применимости.

Проблемы, которые должна решить «фундаментальная» теория гуманитарных наук, — те же, какие мы только что указали. Сначала важно сопоставить антропологические, культурологические и социальные науки: факты второго порядка (интерес, потребность, власть и т.д.), из которых исходят перечисленные группы наук, должны быть дедуцированы из психологии. Затем следует объединить теорию и историю в двояком смысле слова: показать взаимозависимость систематического знания и исторического описания и разграничить универсально употребляемые высказывания и исторически обусловленные суждения. Наконец, необходимо осуществить синтез факта и долга, противопоставляя вдобавок вечное и случайное.

Таким образом, методологическая и критическая задача, которую предлагают гуманитарные науки, соответствует потребностям исторического сознания. Синтез теории и практики, факта и ценности, универсального и исторически преходящего представляет собой возобновление традиционной работы философии и отвечает требованиям позитивной науки.

Для точной постановки проблемы нам остается лишь устранить иллюзорные или преодоленные решения: ни философия истории, ни социология не способны адекватно понять всеобщность.

## Социология и философия истории

По мнению Дильтея, философия истории всегда вдохновляется христианством. Она имеет силу только тогда, когда поддерживается религиозными догмами. Секуляризированная, как в учении Гегеля, она проявляет свой противоречивый характер, претендуя на то, чтобы единственной формулировкой определить сразу и *смысл*, и *причину* всего исторического развития. Но, как и любая формулировка, она с необходимостью носит частичный характер, насилует реальность, чтобы загнать ее в абстрактные рамки. Более того, признавая смысл только за целым, она жертвует индивидом. Почему жизнь требует абсолютной преданности коллективу? Почему коллектив есть цель в себе? Такое понимание оскорбляло в Дильтее острое чувство личности, являющейся, на его взгляд, единственной ценностью, абсолютной и непосредственной. Он

предпочел бы такую философию истории, которая избегала бы того, чтобы приносить в жертву индивидов. Биография для него так и осталась одной из высших форм истории. Социология, с которой сражается Дильтей, — это социология Конта или Спенсера, возобновляющая амбиции философии истории. Такая социология, несмотря на свои научные претензии, использует методы, которые, по существу, не отличаются от методов Боссюэ или Гегеля и употребляет понятия так, как если бы они могли исчерпать многообразие становления. Она формулирует поспешные и туманные обобщения, например такие, как закон трех стадий: этот закон никак не верифицируется фактами, а если бы даже он подтверждался, все равно его было бы недостаточно для подтверждения иерархии ценностей.

Социология нарушает сам принцип позитивной науки — ее анализ. *Нет науки, которая бы непосредственно касалась всего*: социальные науки сформировались путем вычленения относительных общностей, рассматриваемых в рамках общества. Французская школа социологии всегда напоминает о необходимости сближения различных социальных наук, чтобы они осознали свою взаимосвязь. Дильтей тоже провозглашает эту взаимозависимость социальных исследований, но лишь для того, чтобы критиковать социологию. Несомненно, абстрактные высказывания различных наук имеют смысл только в их отношении к реальности, для них нужно найти место в рамках целого, которое они исследуют с разных точек зрения, но если такой синтез необходим, то только потому, что также необходим и предварительный анализ. И в этом случае социологии, в понимании Конта или Спенсера, не существует, поскольку она порывает с методом, являющимся составной частью позитивной науки, — изоляцией системы.

В этих условиях, чтобы стать наукой, социология должна выделить часть еще не исследованной социальной реальности. И Дильтей в этом случае не особенно прислушивается к теоретическим аргументам. Если, согласно концепции Зиммеля, должна существовать наука о социальных «формах», то она должна появиться только благодаря конкретному исследованию, а не рассуждению, что такая дисциплина сама себя проявит.

Критика исторического разума не ограничивается осуждением. Из философии истории или из социологии она заимствует законные устремления: сблизить различные гуманитарные науки, преобразовать их в некое единство, имманентное, а не внешнее самим наукам, как, например, в попытках социологии, и не трансцендентное, как в философии истории. Но могут возразить, что такое преобразование невозможно. Каким образом позитивная наука, аналитическая по определению, может быть соединена со всеобщим? Объективно всеобщее может достигаться только объединенными усилиями. Только благодаря движению наука приближается к этому последнему термину. Желание уловить его сразу имеет специфически метафизический характер.

В каком-то плане мысль Дильтея именно такова. Но, рассмотренная сама по себе, она знаменует не отречение, а интуитивное понимание реального. Всякая философия истории ведет к подчинению средств целям, так сказать, подчинению эволюции целям, которые ей предписы-

вают. Однако этому обесцениванию прошлого противостояло историческое чутье или даже человеческое чувство Дильтея. В каждой эпохе, в каждом человеке он признавал единственную, незаменимую ценность. Детство — это не только подготовка зрелости, оно имеет собственный смысл<sup>6</sup>.

С другой стороны, в рамках новой теории гуманитарные науки перестают стремиться к достижению законченного знания об объекте. Всеобщность теряет объективный характер, который делал ее недоступной: возможно, она заключена в самой структуре жизни, а может быть, присутствует в самих науках?

Таким образом, критика действительно является наследницей философии истории, она стремится к всеобщности, но не отказывается от того, чтобы быть позитивной. Она отвергает социологию, но не пренебрегает синтезом гуманитарных наук. Единство находится не по ту сторону конкретных результатов науки, а в самом их источнике, в духе, который развивается во времени и осознает себя благодаря исторической науке.

## 3. Аналитическая психология и философия ЖИЗНИ

Первое решение проблемы «фундамента» гуманитарных наук дает длинное исследование, озаглавленное «Идеи описательной и аналитической психологии» (*Ideen einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie*), появившееся в 1893 г., спустя десять лет после «Введения». Существенную часть второго тома «Введения» как бы составляет новая психология.

Несмотря на собственное значение этого исследования, его нельзя воспринимать изолированно от других. Оно есть завершение долгой предварительной работы, которой нельзя пренебрегать. Труды по педагогике и поэтике помогают нам понять, в каком смысле психология могла бы решить проблемы моральной философии.

Более того, аналитическая философия представляет собой часть нового учения, которое полностью никогда не излагалось Дильтеем. Представление о нем можно извлечь из коротких статей, появившихся в то же время. Однако несмотря на свою незавершенность, эта философия должна найти место в нашем изложении, ибо только она позволяет правильно истолковать мысль Дильтея. Вот почему «Идеи» будут находиться в центре нашего анализа. В дополнение этого текста мы будем использовать все работы того же периода. Аналитическая психология приобретает особое значение в виду наук о духе. Она увлекает нас по ту сторону, к философии жизни.

### Критика конструктивной психологии

Идея обновленной психологии, которая должна объединить науки о духе или, по крайней мере, стать для них необходимым вспомогательным средством, восходит к началу творчества Дильтея. Сам он указы-

вал что, начиная со своей статьи о Новалисе (1865), он говорил о психологии' реальности (*Realpsychologie*). Во «Введении» он намекал на необходимость описательной психологии, объектом которой выступает человек в целом.

В самом деле, прежде чем составить четкое представление об истинной психологии, он, по крайней мере, понимал, каким требованиям она должна отвечать, почему недостаточно так называемой научной и экспериментальной психологии. Подлинное познание не может ограничиться анализом «функции» души, «форм» ментальной жизни. Ибо гуманитарные науки также и главным образом исследуют содержание, конкретное развертывание психических феноменов\*Знание того, что есть суждение или эмоция, не учит нас тому, как в нас связываются суждения и эмоции. Другими словами, психология, которая нам нужна, изучает реальную жизнь личностей в ее конкретном разнообразии. В этом смысле она могла бы быть синтезом так называемой научной психологии и психологии общераспространенной и придать «мудрости наций», мудрости моралистов недостающую им строгость: ей удалось бы выразить опыт жизни, включенной в литературные произведения.

Конечно, Дильтей восставал против поверхностных противопоставлений: неверно говорить, что романисты или поэты— более глубокие и тонкие психологи, чем ученые-экспериментаторы. В действительности, в прозе или стихах содержится не психологическая наука, а человеческий опыт. Пробелы науки объясняют и оправдывают обращение к искусству.

Тем не менее недостаточность позитивной психологии не является случайной и временной: она связана с используемыми методами. Натуралистическая психология Дж. Ст. Милля или Тэна заимствует методы наук о природе, не задаваясь вопросом, применимы ли они к объекту или нет. Как и физика, она исходит из простых элементов, воспроизводя с помощью связей между простыми телами разнообразие конкретных вещей. Она имеет гипотетический характер, хотя и не в том банальном смысле, что результаты, которых она достигает, как и все научные результаты, лишь вероятны: она *гипотетична по существу*. И если бы даже она имела полный успех, то все равно можно было бы предположить, что Другие гипотезы позволят получить тот же результат. Реконструкция из простых элементов гипотетична, ибо элементы это понятия, разработанные для объяснения, и одна гипотеза, по определению, не может исключать другие.

Как выбрать среди различных принципов объяснения— таинственные превращения мысли, законы ассоциации, наследственность— такие, с помощью которых можно было бы заполнить интервал, отделяющий первичные факты от конкретных данных эксперимента? В действительности, конструированию нет конца и нельзя объяснить сложные чувства, высшие операции ума, приняв в качестве элементов ощущения или по принципу психо-физического параллелизма, не прибегая к некоему творческому акту. То, что этого достигают путем неявного введения в элементы объяснения части непосредственно данного нам живого целого— несомненно, иллюзия успеха, которая делает еще более явной ошибку натуралистической психологии, претензию на то, чтобы рекон-

32

33

струировать живое целое, в то время как мы хотим только наблюдать его, описывать и *анализировать в соответствии со свойственными ему принципами сочленения (zergliedern)*.

Науки о духе не могут и не должны подражать наукам о природе, потому что реальные объекты, которые они изучают, имеют особую структуру. Психическое целое, прежде всего дано нам в наблюдении, поскольку является условием нашего познания. Своеобразие гуманитарных наук связано с этим фундаментальным фактом: вместо того чтобы постепенно собирать целое, как в науках о природе, мы должны лишь вычленивать его; целое есть исходный пункт любой науки, поскольку оно представляет собой источник всякого отношения, предшествует элементам (или, по крайней мере, присутствует во всех элементах) и поскольку понимание элементов возможно только через понимание целого.

Критика конструктивной психологии, стало быть, имеет двойное значение. С одной стороны, в плане научных методов она противостоит позитивистской традиции и отвергает подражание физическим наукам. Хотя Дильтей не всегда остается верным своему намерению и неоднократно предлагает компромиссы и возможности для сотрудничества<sup>7</sup> в пятой главе, антиномия между двумя методами кажется абсолютной: аналитическая психология не дополняет, а отвергает и заменяет конструктивную психологию (только психо-физиологические проблемы сохраняют связь с этой последней).

С другой стороны, как мы увидим дальше, примат психического целого составляет фундамент не только психологии, но и философии. Психическое целое одновременно имеет отношение к единству «я мыслю» и к единству потока сознания. Можно было бы сказать, что Дильтей переводит в психологические термины кантовский анализ духа-творца. Наблюдение за внутренним становлением заменяет трансцендентальную рефлексию. Более того, в своем стремлении к науке Дильтей подчиняет единство становления закону структуры, который, по его мнению, является таким же позитивным, как и дарвиновская биология.

## Понятие структуры

Сознание есть становление, а не вещь. Мы никогда не переживаем два раза одно и то же состояние. Внутренний опыт состоит из вечного исчезновения и постоянного обновления. Поэтому Дильтей описывает психическую длительность наподобие того, как это делает Джемс или Бергсон. Но он не останавливается на этом описании, ибо для него важно, прежде всего, чтобы душа имела структуру.

Переживаемое в настоящий момент никогда не заполняется только одним чувством, чистым ощущением или актом желания. Оно всегда есть единство многообразия. Нет такого мгновения в нашей жизни, которое не имело бы эмоциональной окраски. Нет такого представления, которое не содержало бы — неважно, в форме ли внимания или едва уловимого движения — некоторого минимума активности. Нет такого состояния чувств (за исключением, может быть, органических состояний)

которое не заключало бы в себе, по крайней мере, в неявном виде, представления. Стало быть, учение о способностях дает неточное понимание психической реальности. Изолированных функций в душе не больше, чем частей, которые можно выделить. Когда мы указываем на какое-либо состояние как на репрезентативное, мы упускаем из виду некий аспект реального. Но такой способ рассмотрения оправдан, ибо сложность каждого момента нашей жизни определяется некоторой внутренней целью. Идет ли речь о том, чтобы видеть пейзаж или картину, внимание и интерес находятся на службе у представления. Идет ли речь о сопричастности музыкальным переживаниям, ум и воля все равно подчиняются одному и тому же закону чувства. Умственное многообразие всегда упорядочено.

Здесь мы имеем первый пример *структуры*, которую можно определить как *телеологическое целое* (*Zweckzusammenhang*). Структура добавляет к целому мысль о том, что система стремится к цели, которая организует множество феноменов. Более того, наблюдение показывает нам, что структуру нельзя ограничить в один момент. Между представлениями, воспоминаниями и словами существует структурная связь, и целое имеет тенденцию к выражению мысли. И еще, между сравнением причин, решением и осуществлением некоторых шагов проходит мыслительный процесс, целью которого является акт воли. Наконец, чувства тоже образуют *структурное целое*.

Указание на эти структуры не возрождает никакого учения о способностях, напротив, оно его опровергает. Способности представляют собой зеркало всех действий души. Они могут быть «глазом желания». Говорить о способностях как о целом — значит сказать о том, что представление об изолированном существовании способностей есть только ложное понимание разграничения структур (различение, основанное только на идее внутренней конечной цели жизни). Целиком и полностью присутствуя в каждом из своих проявлений в каждый данный момент, душа устремляется к разным целям.

Однако обе эти структуры остаются частичными. Направлено ли к цели также живое целое? Ответ дают следующие высказывания. Человек — это букет стремлений. Цель, к которой стремится жизнь, представляет собой удовлетворение стремлений, все более полное соответствие среде. Между стремлением и его удовлетворением вклиниваются чувства и представления. Чувства показывают нам, что полезно, а что вредно, представления же знакомят нас с реальностью, в которой осуществляется наше действие. Эмоциональность и понимание первоначально находятся на службе у жизненных инстинктов.

Понятая таким образом конечная цель жизни не заключает в себе ни метафизики, ни даже спиритуализма. Дарвиновская целесообразность, если можно так выразиться, следует из детерминизма. Испытываем ли мы радость, ощущаем ли силу или чувствуем потребность в душевных излияниях, — во всем этом мы склонны видеть внешнюю причину. Напротив, когда мы испытываем страх, страдание, нам хочется, чтобы причины для них не было. С помощью внутреннего наблюдения мы улавливаем переход от боли к акту защиты. И эта связь есть фрагмент психической структуры. Мы также понимаем и наблюдаем, по крайней

34

мере частично, постепенное усложнение простого процесса возбуждения-реакции. Наши ответы миру все больше и больше зависят от чувств, которые мы испытываем, от знания, которое мы приобрели. Вся наша жизнь умещается в жизненном круговороте, соединяющем индивида со средой.

Сама природа психической структуры позволяет понять, почему человек эволюционирует. В самом деле, в поисках лучшего приспособления к среде, в поисках жизненной полноты и счастья человеческая жизнь стихийно склонна к самообогащению и самоутверждению. Более точные и более тонкие восприятия, большая гибкость и внимание, более развитая воля помогают индивиду удовлетворять свои потребности. Но это психическое развитие в свою очередь приводит к новым возросшим желаниям. Обслуживая инстинкты, умственная и эмоциональная сферы развиваются и сам этот прогресс воздействует на жизнь, которая, преодолевая чисто животное начало, достигает духа.

Таким образом, жизнь склонна к самоусовершенствованию. Она также склонна к дифференциации и к объединению частей. Разум и восприимчивость, хотя и в рамках психического целого, приобретают достаточную самостоятельность, чтобы руководствоваться собственными побуждениями. Разум достигает объективного познания вещей, но он остается на службе у жизни, которая использует науку, чтобы преобразовывать среду. Опыт постепенно нас учит тому, чтобы соизмерять ценности, упорядочивать и определять место наших суждений о вещах и о людях. Вместо того чтобы быть рабом впечатления от реальности, человек становится сам себе хозяином. Выражаясь словами Дильтея, достигнутое целое складывается постепенно. Прошлое присутствует в нас во всей полноте, наши печали и радости, наше знание и воспоминания определяют и организуют наше поведение в настоящем. Так развивается человек.

Эта эволюция носит творческий характер. Она творит ценности, поскольку наши чувства являются мерилom ценностей, поскольку ценности изменяются вместе с требованиями наших чувств и поскольку в этом становлении рождаются наука и искусство. Она творит формы, ибо если каждый момент имеет свой смысл в самом себе, потому что он способен на полноту, то эволюция имеет тенденцию к более богатому и гармоничному целому: индивид становится личностью, достигнутое целое приобретает еще большую стабильность, самостоятельность достигнутого целого означает присутствие всеобщего в мгновении, обогащение каждого явным или неявным действием накопленного опыта.

Достигнутое целое представляет собой самое сложное и самое богатое, но вместе с тем и самое неопределенное понятие. Согласно Дильтею, оно охватывает одновременно правила нашего действия, систему наших ценностей и все, что касается наших знаний. С другой стороны, оно играет роль, которую приписывают синтетической мощи сознания, поскольку некоторые психологические расстройства сводятся к недостаткам достигнутого целого. В то же время оно представляет собой заимствование «Я» из кантовской критики; но оно — не пустая форма, а конкретная сила единства (точнее, унификации), которая постепенно отделяется от пережитого опыта.

Наконец, оно дает отчет об истории, о разнообразии наций, групп, эпох, в нем откладывается коллективная мудрость. Оно делает нас наследниками прошлого и членами сообщества.

Мы начали с жизненной целесообразности реакции, а приходим к творческой силе жизни. И попутно мы снова столкнулись с синтетическим единством сознания и описали на языке науки, но в соответствии с нравственной традицией, «тип человека». Усилие мысли, которое сегодня кажется парадоксальным и, может быть, бесполезным. Но нужно помнить о времени, когда при выдвижении философских идей считали необходимым окрестить их научными.

## Психология и гуманитарные науки

Отвечает ли аналитическая психология потребностям гуманитарных наук? На первый взгляд кажется, что мы должны ответить утвердительно. В самом деле, все понятия этих наук (эпоха, возникновение, эволюция, тип, система) могут быть рассмотрены в свете аналитической психологии. Как мы уже видели, системы культуры следуют из многообразных человеческих действий, из универсального характера преследуемой цели. Они развиваются благодаря взаимодействию индивидов и стабилизации связей между личностями. Отныне структура, имманентная целесообразность в более общем виде объясняются самой природой психической жизни. Разграничения исторической реальности представляют собой отражение различий душевной жизни индивидов. Если историк никогда не сталкивается с несвязным множеством событий, если он все время находит в реальности доступную пониманию взаимосвязь, то это потому, что история есть развитие духа, а порядок внутренне присущ человеческому сознанию.

Далее, если целое есть эволюция, то это потому, что оно похоже на индивида: эволюция означает непредсказуемое становление, постоянное творение, непрерывность, независимую ценность каждого мгновения, прогрессивное развитие целого. Эволюция реальна: зародыш не заключает в себе в уменьшенном виде зрелое существо; жизнь есть творение, но это творение, которое не может быть дедуцировано и познано заранее, оно не возникает вдруг, оно связано с прошлым, из которого формируется и которое продолжает. Поэтому каждое осуществление жизни существует не только для будущего, каждое мгновение имеет цель, потому что оно имеет структуру, оно завершается в полноте, не исключаяющей полноты становящегося целого. Несмотря на их завершенность, все отдельные моменты также имеют значение для всеобщей эволюции. Последняя в свою очередь устремлена к цели, имманентной самой жизни. Все эти особенности развития значимы как для судьбы индивида, так и для человеческого прошлого.

Дедукция или, по крайней мере, анализ понятий продолжается затем в сторону выявления конкретного разнообразия: исходя из общего определения структуры, объединяют разнообразие типов, индивидов и народов. Двигаясь в этом направлении, Дильтей дал набросок теории индивидуальности. Все элементы человеческого типа представлены в каждом

индивиде. Скряга, ветреник, честолюбец, апатичный отличаются друг от друга не присутствием или отсутствием той или иной функции, а неравномерным развитием одних и тех же функций. Тип определяется преобладанием определенных склонностей, определенным сочетанием частей души. Разграничение по качеству позволяет объяснить качественные особенности.

Такая дедукция исторических форм на базе общих признаков могла бы неукоснительно применяться к группам, нациям и т.д. На самом же деле, если не считать беглых указаний, Дильтей никогда не распространял ее на все формы человеческой общности. Поколение, эпоху Дильтей понимает в свете индивидуальной структуры, но через преобразование признаков, а не через реконструкцию. Если у всех индивидов и во всех общностях находят одну и ту же структуру, то это — только общая тема вариаций, совершенно уникальных и незаменимых.

Кроме того, аналитическая психология, по-видимому, разрешает также собственно философские трудности теории гуманитарных наук.

Рассмотрим оба исследования, предшествующие «Идеям» и руководящиеся тем же принципом: небольшой труд «О возможности универсальной педагогики» и «Материалы поэтики».

В обоих случаях в центре внимания находится анализ души. Характерные особенности психической структуры дают представление об универсальных законах, которые предписываются всякой педагогике, как, например, природа воображения объясняет универсальные свойства всякого произведения искусства и, следовательно, правила, которые предписываются всякому художественному творчеству. Не развивая эту мысль (она проста) и не приводя примеров, можно догадаться, что означает понятие «фундамент»: универсальная педагогика возможна в той мере, в какой мы в состоянии вывести признаки любой психической структуры, нормы любой педагогики (совершенствование различных процессов, соединение и унификация функций). Педагогика имеет исторический характер в той мере, в какой каждый народ, каждая эпоха осуществляет по-своему эту общую цель. Идеал культуры дан в самой реальности, ибо прежде, чем перейти к спецификации, педагогика должна формировать людей, существа, так сказать, унифицированные, которые были бы хозяевами самим себе. Далее, в поэтике на основе универсальных признаков всякого художественного произведения развивается историческое разнообразие форм творчества.

Все проблемы, с которыми столкнулся Дильтей при определении фундамента гуманитарных наук, отныне, кажется, находят решение. Нужно ли сделать гуманитарные науки экспликативными? Психологии это удается: как раз природа чувства объясняет религию, а природа воли объясняет право. Не идет ли речь даже о формулировке законов? Психологические законы превращения образов дают представление о правилах, которые соблюдают в поэтическом творчестве.

Нужно ли преодолевать антиномию натуралистической и исторической школ? Связывать факты с ценностями и с предписаниями? Иногда бывает достаточно того, что есть в реальности наблюдения. Универсальность структуры объясняет, почему натуралистическая школа обладает частичной истиной, но *естественный* человек есть только фикция, пото-

му что нет конкретного человека, который не был бы историческим. Универсальный человек есть своего рода общая тема всех исторических изменений. Только аналитическая психология дает возможность понять, почему человек всегда историчен, почему разнообразие форм его существования бесконечно, как непредсказуемо и бесконечно его становление.

Что касается ценностей, то мы знаем, что они следуют из самой жизни, так как чувства в ней являются мерилем. Предписания же выходят за рамки реальности, они являются выражением индивидуальной или коллективной воли. Однако здесь возникает одна трудность: социальные предписания каждой эпохи объясняется как предписания природой воли. Но их содержание изменчиво: нужно ли принять их, несмотря на их разнообразие, или отвергнуть, поскольку они не имеют универсального характера? Такое же соображение относится и к ценностям. На самом же деле это возражение в то время не беспокоило Диль-тея, ибо каждая историческая эпоха имеет свой центр тяжести, свое собственное значение: разнообразие норм следует из эволюции стихийной жизни. Нынешние предписания прекрасного также законно базируются на восприимчивости сегодняшних людей, как предписания вечной красоты имеют в качестве основы характерные особенности психической структуры.

Поэтому единство теории и практики, синтез универсального и исторического обеспечиваются, по-видимому, благодаря этой психологии, верной глубокой идее научной философии: поскольку спиритуализм связан с наблюдением, философия неотделима от науки.

## Философия жизни

Философия жизни, о которой думает Дильтей в 1885—1895 гг., должна быть синтезом и преодолением рационализма и эмпиризма. Будучи философией интегрального опыта, направленной против эмпиризма, она должна как бы снова найти разум в действительности и таким образом преодолеть антиномию умознания и жизни и избежать выбора между метафизикой постулатов и подчинением миру чистых феноменов.

Возьмем в качестве руководства тексты, опубликованные самим Дильтеем. Положение рационализма как в картезианской, так и в кантианской форме представлено в работе «Познавать и мыслить» (*Erfahren und denken*, 1892).

Картезианство предполагает метафизическую гармонию между человеческим и божественным разумом. Если человеческий разум есть только эпизодический земной факт, не связанный с абсолютом, то претензия реконструировать мир с помощью простых идей становится чрезмерной. Кантианство более скромно, но оно сохраняет суверенитет интеллекта, способного уловить реальность. Фактически оно терпит неудачу, ибо ему не удается с полным основанием защитить доверие, которое оно оказывает разуму. Нет никаких гарантий, что восприятие каких-либо явлений соответствует подлинной реальности.

39

Эмпиризм Дж. Ст. Милля, бесспорно, был самым решительным образом опровергнут Зигвартом и другими немецкими философами: с его стороны напрасно было стремиться извлечь из чувственного восприятия связи, законы, категории. Однако это опровержение остается неэффективным до тех пор, пока оно сталкивается с трудностями, которые создает себе трансцендентальная философия. Если мы разделили чувственную интуицию и мысль, то как их снова соединить? Как объяснить, что эти формы приложимы к материи, если они так или иначе не были заложены в материи заранее? С другой стороны, если единственным действительным критерием является логическая очевидность, то как можно утверждать, что наши логически верные суждения достигают истины? Таким образом можно прийти к постулированию согласия, которое нельзя доказать, к колебаниям между миром теней и наивной и цельной метафизикой. На самом деле, форма имманентна интуитивно данному, непосредственный опыт есть такой же необходимый источник уверенности, как и логическая очевидность<sup>8</sup>. Примат формальной логики обнаруживает тенденцию реконструировать мир — так сказать, возврат к традиционной метафизике. Описание чистое, интегральное — таков философский метод Дильтея. И это описание, которое снова находит разум, имманентный интуиции, преодолевает традиционный конфликт рационализма и эмпиризма.

Другое исследование, относящееся к тому же периоду, «Происхождение нашей веры в реальность внешнего мира», подсказывает нам еще одну важную тему. Прежде всего поставленная проблема имеет одновременно и психологический, и критический характер: откуда возникает наша вера в реальность внешнего мира? Ответ такой: в основе этой веры — сопротивления, с которыми сталкивается наша воля и которые обнаруживают для нас тактильные ощущения. Это утверждение устанавливается с помощью психологических и психопатологических фактов. Впрочем, смешение критики и психологии не делает учение Дильтея оригинальным. В этом вопросе он принадлежит своей эпохе.

Важность исследования состоит в том, что этот результат подтверждает необходимость для критики познания изучать целостного человека. Если бы человек был чистым духом, то он был бы только созерцательным существом, он не знал бы реальности. Именно потому, что он хочет, имеет желания и встречает препятствия со стороны реальных вещей, он познает и организует мир. Этим и объясняется, что все учения, которые провозглашают в качестве основания только способность мыслить, почти не находят подлинной природы, разве что через постулат или метафизическую фикцию. Вместо того чтобы рассматривать отношение субъекта к объекту как фундаментальное, философия должна исходить из пережитых отношений существа к своей среде. Объективация реального для целей положительного познания есть шаг, который следует за открытием вещей: ничто не доказывает, что мир в целом может стать объектом.

Таким образом, мы пришли к решающей идее: предмет философии — это *тот, кто философствует, и то, что следует брать в качестве принципа философии*, это не чистое «Я», а жизнь. Критическая проблема теперь ставится не только разумом, потому что разум потерял свой примат.

Порядок познания больше не представляет собой замкнутую самодостаточную систему: мышление есть только функция жизни.

Является ли эта замена абстрактного субъекта живым, составляющая главную идею учения Дильтея, оригинальной и в каком смысле? Несомненно, все предшествующие формулировки могли показаться



банальными: философская литература популяризировала такие выражения, как «философия существования» или «философия конкретного». И, кто когда-либо сомневался в том, что в некотором смысле, мысль — это функция жизни? Тем не менее оригинальность Дильтея не становится меньше, ибо он попытался строго и до конца осмыслить идею философии в случае, когда рефлексия и даже рефлексия философа является выражением индивидуальной жизни.

Кроме того, чтобы понять разработку теории Дильтеем, нам следует вспомнить две другие проблемы, с которыми мы встретились выше: во-первых, примат целого над элементами при рассмотрении жизни, во-вторых, присутствие разума в интуициях.

Жизнь есть субъект, но вместе с тем она есть целое: мы можем сказать, что психическое целое — проблема философии. Эта проблема снова играет решающую роль. Прежде всего, она объясняет распространение на теорию познания и на философию отказа от конструирования. В ее противопоставлении неокантианству, а затем и «схоластике» Гуссерля<sup>9</sup> вновь видят ту же тенденцию, которую мы рассматривали в связи с натуралистической психологией. *По эту сторону психического целого ничего изменить нельзя*, ибо всякая реконструкция процесса познания с помощью элементарных методов будет иметь в той же мере гипотетический характер и по тем же причинам, что и психологические реконструкции. Первичное данное — это само целое. Именно из этого должны исходить критика и философия.

Мы не должны излагать то, чем была бы завершенная теория Дильтея. Нам достаточно указать на руководящие идеи. Исходя из отношений человека и природы, пережитых на опыте, развивается поступательное исследование реального. Пространство и время, вместо того чтобы быть чувственными формами, являются средой, в которой разворачивается жизнь. Время дано нам в сознании, пространство организуется по мере нашего развития в мире. Категории (каузальность и субстанция) происходят из жизненного опыта. Что же касается хода познания, то мы должны его *описать*, поскольку он представляет собой некое целое, целое «объективного схватывания», направленное к внутренней цели и к распространению и углублению истины.

Как нам известно, постоянная забота Дильтея состоит в том, чтобы найти разум в интуиции: связи должны быть имманентны чувственно данному. Различные стадии интеллектуальной обработки (прояснение, воспроизводство, представление в понятии или суждении) отмечают развитие и порождение отношений, включенных в жизненный опыт, причем до такой степени, что эта имманентность порядка в чувственном иной раз кажется противоречащей идее о том, что «система» наук о природе построена (Дильтеем сохраняет трансцендентность целого, когда говорит об отнесении феноменов к внешней Целостности).

40

С другой стороны, вместо того чтобы в соответствии с традиционной логикой анализировать операции рассудка, он стремится наблюдать за мыслью в момент, когда она исходит из жизни: приемы «тихой мысли» — сравнение, различение, сопоставление и т.д. — лежат в основе разума и формальных категорий. Исходя именно из такого исследования чувственного и приходят к пониманию в духе конкретного даже законов разума.

Таким образом в этой описательной теории познания сочетаются фундаментальные идеи, которые мы вычленили выше. Мы лишь коснемся их, потому что эти теории не помогают решению проблем истории. Зато они создают новые проблемы, которые мы должны обозначить.

Во-первых, субъектом познания первоначально является психическая целостность. В случае с естественными науками деятельность рассудка изолируется, философия жизни в этом случае ведет лишь к тому, чтобы особым образом показать границы физических объяснений. Но и *в науках о духе психическое целое остается субъектом*. Конечно, стремление к объективному пониманию есть, но именно целостное существо хочет объективно понять свой объект, т.е. жизнь.

С другой стороны, поскольку эти науки касаются жизни, поскольку всякая жизнь есть всеобщность, они постоянно сталкиваются с ситуацией порочного круга, ведь какую бы то ни было деталь жизни, художественного произведения, определенной эпохи можно понять только через обращение к целому, которому она принадлежит.

Более того, чтобы мыслить жизнь, необходимо использовать понятия, но они должны быть уже представлены в данном, т.е. в самой жизни.

Наконец, по-видимому, существует антиномия между фактом, что думает именно живой индивид, и претензией науки на универсальность. Каким образом ему удастся выйти за рамки самого себя? Как ему удастся понять других? Как он может открыть себя универсальному?

Таковы вкратце вопросы, которые философия жизни ставит наукам о духе. В своих последних работах Дильтей это полностью осознал. Но эти трудности едва ли появились в работах того периода, который мы изучаем. Почему? Именно это теперь мы должны исследовать.

## Неудачная попытка

Будучи современницей философии чистого опыта, аналитическая психология руководствуется тем же принципом. И здесь и там лозунг один и тот же: описывать, а не конструировать, находить взаимосвязи вещей, а не выдумывать воображаемые единства, расчленять целое, а не претендовать на его создание.

Сходство даже более тесное. Глава об описательной психологии смешивается с теорией познания. Конкретная логика определяется как изучение психического целого, целью которого является истинное познание. Подобно тому как жизнь в целом имеет тенденцию к удовлетворению потребностей, жизнь в той мере, в какой она подчиняется желанию знать, имеет тенденцию к познанию, более широкому и более глубокому.

Однако если проблемы философии жизни не возникают, то это вина аналитической психологии. В самом деле, она представляет общие высказывания, которые теоретически допускают *систему* гуманитарных наук. Особенности психической структуры способствуют объяснению и являются гарантией особых истин, которые лежат в основе гуманитарных наук. Бесспорно, трансформация приобретенного целого от страны к стране и от века к веку, разнообразие индивидуальностей делают всякую дедукцию невозможной, изменения непредсказуемы. Тем не менее эта фундаментальная наука предлагает нам образ здания гуманитарных наук, аналогичный образу здания естественных: от более общего и простого к более частному и сложному.

Эта психология, таким образом, предполагает, что проблемы, на которые мы указали, решены. В самом деле, либо она базируется только на самонаблюдении и тогда она не может претендовать на универсальную пригодность, либо она предполагает, что субъект уже открыл других индивидов. Поскольку Дильтей провозглашает необходимость для психологии наблюдать историю и жизнь, мы должны придерживаться именно последнего. Стало быть, отсюда следует, что аналитическая психология игнорирует трудность для живого индивида как субъекта философии и науки, состоящую в том, чтобы выйти за собственные рамки и понять жизнь другого. Конечно, остается вопрос о познании других людей в открытии внешнего мира<sup>10</sup>. Тем не менее, несмотря на эти замечания, психология трактуется как наука о внешних реалиях, а не о тех трудностях, которые возникают в собственной жизни индивида.

Почему Дильтей не завершил психологическую теорию «обоснования»? Несомненно, этот провал имеет случайные и личные причины (манера работы Дильтея). Более того, философия чистого опыта трудно организуема, так как она не носит систематического характера, не предполагает ни логического порядка проблем, ни фундаментальной дисциплины. Дильтей даже не представляет себе теорию познания, которая по праву предшествовала бы наукам. Напротив, на его взгляд, критика имеет право заимствовать у всех наук частные высказывания при одном условии, что эти высказывания будут очевидными. И именно в этом заключается препятствие, на которое наталкивается психологическое решение проблемы.

Чтобы психология могла обслуживать фундаментальную науку, необходима очевидность этих высказываний или, по крайней мере, нужно, например, чтобы наше познание воли было более достоверным, чем познание правовых норм, а наше познание чувственности — более достоверным, чем познание ценностей или искусства. Мы знаем, что эти трудности Дильтей четко осознал. И в самом деле, в поисках позитивной философии для духа они представляют собой самое яркое проявление

провала теории.

Наконец, аналитическая психология предполагает возможность познать себя прежде как структуру, чем как определенного индивида, уловить структуру человеческой души, не проходя через наблюдение конкретных душ. Она предполагает подчинение истории общим истинам. Конечно, в философии последнего периода идентичность человеческой природы сохраняется, но она больше не имеет первичного характера. В

одном случае человека снова находят, исходя из определенной структуры; в другом, исходя из самосознания и истории, идут на поиски универсального человека.

## 4. Построение исторического мира

Последние работы Дильтея также посвящены проблеме «обоснования». И, как и в предшествующую эпоху, под этим термином следует одновременно понимать методологию, энциклопедию и критику наук о духе.

Не претендуя на то, чтобы проследить в деталях нюансы мысли Дильтея, для ясности нашего изложения выделим сразу же существенные различия, которые можно наблюдать по отношению к психологической системе.

Прежде всего, стремление организовать или реформировать науки о духе все больше и больше сменяется желанием осветить целое, имманентное самим наукам.

Эволюция эта связана с упадком позитивизма. Дильтей использует новые понятия, заимствованные из его эстетических исследований (значение<sup>11</sup>) или из его практики как историка (*Wirkungszusammenhang*). Он углубляет мысль о том, что для описания мира человека нужны специальные понятия (тип, сущность), особые категории. При этом он доходит до отказа от каузальности. В то же время он возобновляет психологические описания, формулируя их не столь по-дарвиновски (цель, которая определяет направление целого, — больше не удовольствие, а производство).

Наконец, «обоснование» больше не является учением об общих высказываниях относительно определенного объекта. Дильтей ищет наиболее впечатляющие данные науки, стремится понять жизнь, так сказать, как ее субъект и объект. Исходя из индивида, он пытается описать приемы, которые ведут к *построению исторического мира* в сознании историка. И одновременно с описанием он хочет найти обоснование (в том смысле, в каком Кант говорил о «выводе» категорий): каким образом познание в том виде, в каком оно развертывается в действительности, достигает понимания объекта, универсального целого?

Впрочем, не что иное как понимание (*Verstehen*) полностью отвергает психологию. Дильтей же сохраняет ее, по крайней мере, в трех случаях: чтобы описать «жизнь-субъект» и процесс познания, он прибегает к психологическим целостностям. Чтобы доказать, что индивид способен понять жизнь других людей, он обращается к психологии аналитической, которая обеспечивает идентичность человеческой природы. Наконец, психология дает интерпретацию, которая не является ни самой первой, ни самой глубокой, но которая кажется ему строгой, имеющей «всеобщий характер» жизни.

Последний период творчества Дильтея существует только во фрагментах (самым главным из которых является труд, опубликованный под названием «Структура исторического мира в науках о духе» — *Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswissenschaften*). Мы не будем пытаться конструировать систему, но мы должны будем сделать выбор. Мы пойдем от

внешнего к внутреннему, от факта к праву. Исходя из специфики гуманитарных наук, мы рассмотрим новые понятия, с помощью которых Дильтей описывает науки о духе, затем мы дойдем до первоначальных данных (жизненный опыт, значение и понимание), чтобы с полным основанием поставить проблему: каковы критические условия и значение исторического познания?

### Науки о духе

Как мы уже отмечали, одним из первоначальных намерений Дильтея было очертить сферу действия наук о духе и уточнить их специфику. В последние годы он неоднократно возвращался к этому вопросу.

Науки о духе изучают постоянное движение от чувственного к психическому: мы оживляем объект, данный нам чувственно, путем интерпретации его значения. Такой научный подход в то же время характерен и для человеческой природы, ибо он представляет собой возврат к первичному действию самой жизни: переходя от внутреннего опыта к его выражению, мы возвращаемся от выражения к жизни. Или, скорее, наука движется от выражения к жизни, от вещи к духу.

Таким образом, жизнь есть целое, которое охватывает человеческий род. Индивиды в нем связаны с индивидами, поколения с поколениями. Все темы гуманитарных наук — личность, семья, нация, эпоха, эволюция, система — представляют собой само это, образованное взаимной солидарностью единство, которое мы называем целым. Эта имманентность целого, хотя она часто анализируется с помощью психологических понятий, подтверждается раньше всякой общей теории. Дело в том, что в истории каждое событие рассматривается в связи с целым, а каждое целое — по ту сторону самого себя. Но отсюда не следует, что последовательность исторических фактов понятна сама по себе. Напротив, только благодаря интеллектуальной обработке, анализу систем, построению духовного мира, взятого из реальности, нам удается действительно понять становление.

Организация наук о духе не имеет такого линейного характера, как организация наук о природе. Последние конструируют с помощью элементов искусственные системы, они следуют друг за другом в правильном порядке: физика обуславливает химию, которая в свою очередь обуславливает биологию. Науки о духе, напротив, зависят друг от друга, поскольку здесь целое имманентно частям. Исследование постоянно идет по кругу. Кругу части и целого. Мы идем от события к целому, в котором оно находит свое место и свое значение, но понимание события обусловлено, кроме всего прочего, нашим предшествующим представлением о целом. Сфера исторического повествования и систематических наук: эти последние могут базироваться только на познании фактов и их сцепления, но наука о становлении возможна только благодаря анализу изолированных систем. Сфера детерминации систем: чтобы изолировать систему — науку, религию или философию — нужно знать, какие факты охватывает это понятие, т.е. уже иметь его определение. Но это определение в свою очередь может быть выделено

45

только из самой истории. Бесполезно продолжать это перечисление. Этих нескольких примеров достаточно для доказательства того, что мы здесь встречаемся с существенным признаком наук о духе, т.е. существенным признаком одновременно жизни-субъекта и жизни-объекта: все методы объяснения взаимосвязаны, поскольку в конечном итоге, чтобы исчерпать объяснение фрагмента жизни, нужно было бы понять все становление и познать все законы. Теоретически этого круга избежать нельзя, но практически это затруднение разрешается в бесконечном движении в двух направлениях конкретного и абстрактного: универсальное открывается как в становящемся человечестве, так и в общих понятиях, которые выделяет наука. Вот почему целостное понимание представляет собой «идею» в кантовском смысле, предполагающем неопределенную задачу.

Успех этих наук — это не только результат их внутреннего развития, он следует из прогресса самого человечества. Он выражает все более широкую и глубокую рефлексию человека над самим собой, рефлексию, которая сопровождает прожитую жизнь, но которая никогда от нее не отрывается. Блаженный Августин и Паскаль навсегда остаются учителями. И если наука делает эту рефлексию более строгой, то она не может углубить познание так, как это делает интуиция гения, не прибегая к помощи метода.

Человек, бесспорно, может относиться к самому себе как к вещи, он, например, может изучать свое тело как физиолог, но он также может вновь овладеть духом, который он оставил в чувственном мире. Таким образом, науки о духе в конечном счете сохраняют свою специфику, причем сохраняют не только характерные особенности своего содержания, не только способ передачи нам этого содержания, но и характерную позицию субъекта. Науки о природе организуют для объяснения и практики восприятие вещей, науки о духе слушают выражением сознающей себя жизни.

Итак, неважно, что природа — это театр и условие для событий, которыми занимаются науки о духе. Специфика этих наук не предполагает различия двух «сущностей». Мы сами — природа так же, как история и органическое единство — первичное данное. Не то, чтобы Дильтей хотел преуменьшить, насколько можно, эту противоположность наук о духе и реальности. Но самая глубокая противоположность, которая может иметь место в философии, — это противоположность двух образов жизни, двух структур реальности. Задавать вопросы по ту сторону этих положительных и наблюдаемых результатов, на взгляд Дильтея, означало вернуться к метафизике, а остаться по эту сторону жизни — претендовать на реконструкцию данного целого. Поэтому он должен был отказаться либо от ответа, либо от постановки

вопроса: он хотел, чтобы учение о жизни сделало бесполезными онтологические вопросы, но ему самому не всегда удавалось преодолеть колебания между невозможностью знания и неправомерностью вопросов.

## Новые концепты

Исходя из этих фундаментальных признаков, мы могли бы снова найти отличительные черты гуманитарных наук, на которые указывали выше, проследить образование этих наук в индивидуальной и общественной жизни, проанализировать целостности, которые представляют «предмет» этих знаний. Однако было бы слишком долго и бесполезно снова излагать систему наук о духе. Поэтому мы ограничимся указанием на новые

идеи.

фундаментальное различие между разграничением гуманитарных наук, которое можно найти в «Структуре» и разграничением во «Введении» связано с понятием «выражение жизни» (*Lebensäußerung*) или с понятием «объективный дух». Что касается описания наук, то оно обновлено понятием *Wirkungszusammenhang*. Не будем переводить это слово, ибо «динамическое целое» или «целое действия» едва ли понятны по-французски, а «целое-творец» перекрывает значение немецкого термина. Поэтому попытаемся донести то, что хочет выразить Дильтей этим термином, странным и по-немецки.

Целое обозначает просто сложное единство, состоящее из взаимосвязанных элементов. Но объединяющая их друг с другом связь не имеет каузального характера, она следует из человеческих отношений, из их перенесенного или стихийного действия. Поэтому речь идет о внутреннем единстве множества жизненных отношений: именно целое соответствует природным целостностям в сфере жизни, где господствует каузальный детерминизм. Однако это выражение имеет более глубокий смысл, потому что все человечество в целом — творец: оно творит ценности, осуществляет цели (хранит эти особенности структуры души).

Таким образом, мы снова находим здесь имманентную целесообразность духовных целых, плодотворную силу жизни и истории. И аналитическая психология уже довольно близко познакомила нас с этими идеями.

Тем не менее есть и кое-что новое. Вместо того чтобы переводить на позитивистский язык духовное видение, Дильтей описывает свой мир в адекватных терминах. Эти термины непосредственно соответствуют реальности, которую они обозначают. Вместо того чтобы выводиться из науки о человеческом типе, они вычлняются из анализа самого исторического мира.

Это же понятие (*Wirkungszusammenhang*) применяется ко всем индивидуальным и сверхиндивидуальным единствам, а именно: к семье, группе, государству, нации, а также экономике, праву и, наконец, религии, морали, философии. Несомненно, индивидуальное целое — это первое, что предстает перед нами. Однако такой подход больше не является методом аналитической психологии. И все целостности, имманентные реальности, выделяются постепенно, причем нет необходимости в определении человека вообще для объяснения или обоснования исторических целостностей.

Кроме того, данный термин исключает понятия, заимствованные из наук о природе. Для каузальности больше нет места в человеческом мире: *действие, энергия, становление, длительность* — это специфические категории, приспособленные к духовной реальности<sup>12</sup>.

46

47

С другой стороны, в понятии *Wirkungszusammenhang* сам принцип эволюции. Он заключается в неудовлетворенности природы духа, потому что дух страдает от ограничения: отсюда исходят ориентация на будущее и созидательная воля, которые постоянно обновляют человеческую историю. Эволюция неотделима от структуры, потому что само целое есть не столько неподвижная система, сколько временная фиксация момента движения, интеллигибельный порядок некоторой тенденции: структура жизни есть только имманентная причина становления.

Наконец — и это, несомненно, главное, — каждое целое имеет свое значение. Исторический момент существует не ввиду той или иной цели, он имеет свое оправдание в самом себе. Мы снова находим мысль, которая нам уже встречалась выше и которая характеризует деятельность Дильтея как историка: каждая

эпоха несет свои мысли в самой себе, даже если она занимает определенное место в эволюции, которая ее преодолевает. Нынешняя формулировка выражает эту мысль в более непосредственной форме и придает ей большую силу, потому что «человеческий тип» и естественная целесообразность исчезли. В русле духа становится понятнее, что каждое мгновение неповторимо.

И, может быть, эта простая мысль важнее всех остальных, потому что положительно преодолевает традиционную философию истории. Все интерпретации — христианские или философские — были всегда трансцендентны, так как они искали причину становления в отдаленной цели или в высшей воле. Отныне смысл истории имманентен жизни.

Под *экспрессией (или экстериоризацией)* жизни Дильтей понимает всю чувственную реальность, на которую дух наложил свой отпечаток. Бумага, на которой написана поэма, мрамор, который получил форму, обструганное дерево, даже лицо, которое мне улыбается, все вещи, среди которых мы живем, являются «экспрессиями» жизни, потому что они содержат в себе дух, ставший объективным. Два понятия «экспрессия жизни» и «объективный дух» не равноценны в том смысле, что они обозначают два аспекта одной и той же реальности: обтесанный камень, рассматриваемый сам по себе, исполнен духа, ставшего объективным, но, рассматриваемый по отношению к жизни, он представляет собой ее выражение.

Вероятно, термин «объективный дух» исходит от Гегеля. И частично благодаря работам, посвященным молодому Гегелю, произошло углубление исторической теории Дильтея. Но Дильтей стремится противопоставить эмпирическое понятие объективного духа одноименному метафизическому понятию в философии Гегеля. Объективный дух больше не является моментом развития между субъективным и абсолютным духом. Далее, он больше не является проявлением разума или универсального, он есть проявление психического целого, ибо субъект эволюции — это сама жизнь. Так происходит расширение значения термина: язык, обычаи, форма или стиль жизни, а также семья, буржуазное общество обозначаются этим термином. Государство, право, даже искусство, религия или философия относятся к объективному духу: действительно, жизнь поместила дух в чувственных реальностях. Начиная от самой беглой речи и кончая «бронзой, неподвластной времени».

от индивида до рода, — *все, что надо чувствам и поддается пониманию, есть данное наук о духе.*

Каковы функции этого понятия в теории Дильтея? Прежде всего, как мы уже видели, «объективный дух» позволяет определить и описать науки о духе. С другой стороны, объективация жизни есть условие самого факта истории. Несомненно, дух носит существенно исторический характер, и если даже прошлое не остается в вещах, все равно можно еще понять историю. И во всяком случае возможность существования науки связана с сохранением духа, который, запечатлеваясь в материи, ускользает от бега времени. Окруженный реальным, но мертвым прошлым, среди руин, монументов и книг, человек строит исторический мир, потому что он возвращает жизнь этим духовным следам.

Более того, *объект наук о духе больше не является несвязным становлением жизненного опыта.* Чтобы образовать целое, науки о духе должны соотносить случайное, единичное с необходимым и значимым целым. Наука о праве больше не касается психических явлений, благодаря которым было разработано законодательство, она касается некоторой невещественной конструкции, а именно, духа законодательства.

Поэтому становится понятнее, почему Дильтей, начиная с «Идей», сравнивал системы культуры или общества с формами пространства и времени. Эти формы относятся к чувственным впечатлениям в науках о природе так же, как эти системы относятся к жизненному опыту в науках о духе. Они играют роль организационных принципов, обеспечивают пригодность целого, сконструированного науками для всех. Но здесь это целое имманентно данному, такому же реальному, как и целое, и именно сам объективный дух организуется в интеллигибельную структуру от универсального человеческого к индивидуальности.

Эти новые понятия позволяют Дильтею точно описать свою практическую деятельность историка. Хотя до настоящего момента мы сознательно не принимали во внимание этот аспект его мысли, мы должны сказать о нем несколько слов.

Дух, о котором пишет Дильтей, не оторван, он не парит над материальными вещами, а связан с почвой, с потребностью, с силой. Вот откуда берется исключительная сложность исторического мира, который Дильтей стремится оживить и который должен охватить всю жизнь людей от дикой природы до Бога.

С другой стороны, различные целостности, даже включенные в более широкую общность, сохраняют свою автономию, потому что каждая имеет свою особую структуру. Их единство вытекает только из их значения.

Ибо не только каждый индивид принадлежит огромному числу целостностей, но вдобавок он входит в каждую из них со всем своим бытием. Именно целостный человек пытается выразить жизнь согласно истине или достигая божественного.

Кроме того, аналитические единства (системы культуры, формы организации) сочетаются с временными единствами: эпоха, социальная эволюция тоже составляют целостности. С чем связано единство эпохи? Конечно, не со всемогуществом какого-либо экономического или исторического фактора (каково бы ни было влияние государства или каких-

48

49

либо потребностей). И, конечно же, не только с воздействием среды. Единство, которое проявляется во всех творениях Просвещения (*Aufklärung*) или романтизма, связано с тем фактом, что один и тот же человек, одна и та же душа выражаются здесь в поэзии, там — в философской системе или в музыке. Совпадение побуждений и разнообразие творений, множественность систем и внутренняя связь эпох, непрерывная эволюция и полнота мгновений, взаимосвязь людей и вещей, толп и индивидов, связь поколений друг с другом и особенно величие отшельников, — таковы некоторые из абстрактно сформулированных идей, которыми руководствуется в своих исторических исследованиях Дильтей и которые объясняют богатство и привлекательность его работ.

## Понимание и значение

Для решения философских проблем недостаточно того, что Дильтей вынес их осознание из своей практической деятельности как историка. В самом деле, новые понятия, кажется, породили некоторые трудности.

Определения объективного духа и понимания составляют «круг». Почему этот ухоженный сад — проявление объективного духа? Потому что мы его понимаем. А понимаем мы его, потому что он есть дух. Потому что это — проявление жизни. Имеет ли понимание интуитивный или интеллектуальный характер? Улавливает ли оно жизнь или дух?

Чтобы найти ответ, мы должны вернуться к подлинному началу всякой философии жизни — внутреннему опыту. Именно исходя из прожитого времени, созерцание прошлого и понимание других получают свое точное значение.

Жизненный опыт — это, прежде всего, состояние сознания: для нас там кое-что есть, и вначале нет разделения на субъект и объект<sup>13</sup>.

Дильтей уточняет это описание благодаря заимствованному у Гуссерля, понятию *интенциональности*, которое в его языке превращается в «установку» (*attitude*)<sup>14</sup>. Впрочем, Дильтей ограничивается иной формулировкой мысли, которая уже была представлена в аналитической психологии: всякое состояние сознания репрезентативно, и таким образом теории целостностей придается ее самое точное выражение. Нельзя больше спутать три целостности (интеллектуальную, эмоциональную и волевою) со способностями: там речь идет о различных жизненных установках. Единство каждой из этих целостностей следует из имманентной целесообразности, которая в них проявляется: единство разума есть единство стремления к истине, которая проявляется на протяжении всей жизни индивида и рода.

К тому же Дильтея меньше интересуют особенности жизненного опыта, чем его становление. Поперечный, мгновенный разрез всегда имеет искусственный вид, потому что он пренебрегает самой сущностью жизни, т.е. временем. Жизнь — это, прежде всего, непрерывное изменение, бесконечное бегство от настоящего, богатого реальностью, но неуловимого (хотя прошлое благодаря своему воздействию снова находит какую-то жизнь в настоящем). Отсюда следует последняя проблема наук о духе: как

познать жизнь, которая не поддается непосредственному схватыванию, так как она есть непрерывная эволюция? Внимание останавливает поток и таким образом получает не жизнь, а форму.

Если бы можно было, как в философии Бергсона, сравнить жизнь с физическим ростом организма, то решение состояло бы только в интуитивном совпадении с органическим становлением. Но не таков случай в

философии Дильтея. Дело не только в том, что прошлое сохраняется в настоящем, но и в том, что жизнь доступна пониманию в самом своем становлении: мне снится, что я могу закончить давно начатую работу, моя мысль движется через воспоминания к источнику этих планов и таким образом через мою жизнь проходит нарастающее единство пережитой мысли. Эта мысль находит свое продолжение в интенции, как воспоминание о сожалении или о воле. Этот пример, который часто приводил сам Дильтей, хорошо иллюстрирует центральную тему: когда мы хотим уловить состояние сознания, мы постепенно переходим от состояния к состоянию, от идеи к чувству, от чувства к действию, и вот перед нами разворачивается вся жизнь. Несомненно, здесь в новой форме проявляется тема главенства целого: однако единство теперь непосредственно и конкретно доступно пониманию, это единство человека и истории. Итак, мы усматриваем решение последней проблемы гуманитарных наук — понять жизнь в последовательности ее состояний в особенности благодаря понятию значения.

Понятие значения употребляется Дильтеем уже в его «Поэтике»<sup>15</sup>. Событие, персонаж имеют значение в той мере, в какой они раскрывают какой-либо аспект жизни, поэтому значение указывает на «ценность выражения» искусства. Гарпагон имеет «значение», потому что он представляет человеческий тип. И в этом смысле значение может иметь универсальный характер, ибо оно интересует всех людей.

С другой стороны, слово имеет значение, поскольку оно отсылает нас к идее или к вещи, вместе с тем оно имеет значение, поскольку является составной частью целого, которое само имеет смысл. И только смысл целого придает слову его истинное значение.

На первый взгляд значение, став категорией жизни, в наибольшей степени удерживает идею этой взаимосвязи частей и целого: значение указывает на отношение частей жизни к целому, отношение, которое основано на сущности жизни. Значение жизненного опыта определяется только целым, которому он принадлежит, более того, оно и *есть* связь определенного момента с другими.

Мы можем понять жизнь, пока она течет, но, вернувшись назад, мы замечаем связь одного опыта с другим, страданий и страстей Блаженного Августина с его обращением. Смысл этих страстей схватывается только историком, и этим историком был сам Августин Блаженный, потому что *духовные скитания приобретают свой истинный смысл только ретроспективно*<sup>16</sup>. Вообще, чтобы понять исторические события, нужно рассматривать не столько причины, сколько их следствия. Только история способна уловить смысл жизни, потому что целое объясняет части и потому что только историк охватывает целое.

Человек учится познавать себя только благодаря истории. Эта формула, ставшая старой уже в работах Дильтея, теперь проявляет все свое зна-

50

51

чение. Несомненно, ограничение поля внимания, бессилие интроспекции, текучесть времени снова отсылают нас к историческому методу. Но если история есть истинная наука о жизни, если никакая наука о пережитом настоящем невозможна, *то это потому, что доступность пониманию появляется и существует только ретроспективно*.

Конечно, жизнь как значимое целое сохраняет не все детали жизненного опыта, случайное, побочное отпадают: только те события, которые сыграли свою роль в эволюции, или те, которые выражают сущность личности, сохраняются. Но этот отбор осуществляется в течение жизни и благодаря ей: наука опирается на этот выбор памяти, а смысл не есть творение разума, он имманентен самой реальности.

Напомним теперь другой смысл слова «значение». Сам Дильтей сравнивает смысл жизни со смыслом художественного произведения, стихотворения или музыкальной пьесы. И здесь, и там та же структура, то же единство и даже становление мелодии. Но, по-видимому, здесь существует асимметрия. Каждый музыкальный элемент имеет двойное значение: оно отсылает к жизненному опыту и включается в целое. Однако значение жизненного опыта, видимо, уникально: оно зависит от остальной части жизни. Но это противоречие раскрывает глубокую мысль Дильтея: жизнь сравнима с поэмой, оно вместо того, чтобы как поэма выражать жизнь, она и есть свое собственное значение. Смысл жизни — сама жизнь. *In dem Leben selbst liegt die Melodie*<sup>17</sup>.



Таким образом, в значении как категории жизни сохраняется остаток выразительной ценности; или, скорее, поскольку жизнь ссылается только на себя, внутренняя взаимосвязь целого может стать единственным знаком значения жизни.

Поэтому нельзя преувеличивать важность значения как *категории жизни*. Оно объединило цели и ценности, различные установки жизненного опыта для рассмотрения историка и благодаря ему<sup>18</sup>. Более того, это значение лежит в основе фундаментального различия внутри *реальных категорий*, между такими понятиями, как сила (действие и бездействие), которые представляет непосредственно жизнь, и *значением* как понятием созерцания. Специфика «значения» состоит не в том, чтобы перевести единство жизни или имманентность сверхчувственного порядка в длительность, из формы в становление: все эти проблемы Дильтей уже анализировал. Новой и решающей мыслью является мысль о *преимущество ретроспекции*.

Но не вступает ли эта мысль в противоречие с утверждением о том, что каждое целое сосредоточено в самом себе? Эти два положения, разумеется, различных, не исключают друг друга. Хотя целое можно понять, только когда оно дойдет до своего конца, тем не менее оно сохраняет свой центр в самом себе. Если обращение Августина Блаженного или Паскаля произошло в последний день их жизни, то оно необходимо для понимания целого и реальная перспектива будет иметь ретроспективный характер. Но, с другой стороны, можно распознать специфический религиозный опыт, который является душой их существования во всей полноте. Таким образом обнаруживаются два углубленных и согласованных намерения Дильтея: начиная с мгновения нашей жизни и кончая полнотой существова-

ния всего человечества, все единства, ставшие одновременными, являются единствами *-значений*, и история неотделима от человеческой природы, поскольку она началась вместе с рефлексией отдельного индивида над самим собой.

Мы проследили один из путей, на который указывают фрагменты из работ Дильтея: от жизненного опыта к истории через рассмотрение категории значения (так сказать, умпостижаемое и ретроспективное единство «Я», эпох, эволюции). Дильтей указал и другой путь, может быть, к тому же более естественный. Каждый познает себя только благодаря пониманию (т.е. косвенным образом, заключающимся в интерпретации проявления жизни). Стало быть, движение, которое идет от меня к прошлому, проходит через понимание. Тем более что без понимания каждый замкнулся бы в самом себе и был обречен на незнание самого себя. Ибо понимание других необходимо для приобретения личного, богатого и сознательного опыта.

В первых работах Дильтей объяснял понимание другого с помощью банальной теории аналогии. Мы интерпретируем поведение других по аналогии со своим личным опытом. Такие формулировки, как бы часто они ни встречались в этих работах, соответствуют только одному, к тому же самому поверхностному аспекту мысли Дильтея. В самом деле, главное — это то, что познание других предполагает вначале жизненный контакт: мы открываем мир человеческий как природу, поскольку он нам сопротивляется, поскольку он оказывает нам моральную поддержку, приносит нам радость или боль. То же самое происходит в историческом познании: люди прошлого воздействуют на нас, за неимением этой живой связи остается только эрудиция или любознательность.

«Возрождение» исчезнувшего существа живым существом, понимание сравнимо с видением художника, оно не воспроизводит реального, оно истинно при условии, что выражает значение модели, типические черты, способные заинтересовать всех людей. Поэтому истинность интерпретации не является истинностью ни научного суждения, ни произведения искусства, а промежуточным звеном между тем и другим со своей собственной качественной определенностью.

Какова теория, которая содержится в последних работах? Понимание, по-видимому, скорее достигает духовного содержания, включенного в саму жизнь, чем жизненный опыт. Мы уже указывали на это в связи с общественными науками, как, например, право; анализ понимания человеческих чувств с помощью произведений искусства ведет к тому же результату.

Поэма или симфония, выражающие некоторые моменты жизни, в действительности в большей или меньшей степени содержат жизненный опыт художника. В меньшей, поскольку все случайные впечатления, все личные побудительные мотивы из произведения исчезают. Поэма сохраняет те черты индивидуальной жизни, которые делают ее значимой для всех. Таким образом, «самовыражение» содержит больше, чем жизнь: произведение открывает творцу то, что он неосознанно носил в себе. Художник открывает в своем творении, так сказать, глубину своих чело-

веческих чувств. Мы сами никогда с собой как с целым не совпадаем; жизнь обогащается в процессе творчества.

Таким образом, если историк понимает то, что выражено, он приобщается не столько к жизненному опыту, сколько к искусству или внутреннему миру художника или скорее к движению жизни, к искусству или мысли. Он, следовательно, стремится оживить исчезнувшую жизнь в ее универсальном значении, то, что художник пережил бы, если бы он был только художником. Мы схватываем значение этой другой жизни в двойном смысле слова «значение», мы улавливаем в нем доступную пониманию последовательность в той мере, в какой она выражает для всех людей какой бы то ни было аспект жизни.

Несомненно, этот вывод как таковой не годится для всех форм исторического познания. Мысли полностью отделимы от своих носителей. Поэтому в той мере, в какой жизнь проявляет себя в понятиях понимание становится строго интеллектуальным, оно улавливает объективный дух, но больше не возрождает жизнь<sup>19</sup>. Тем не менее, в целом, история, которой Дильтей занимался, была историей пережитых идей. Отказ от различения психологического и духовного связан не столько с позитивистской осторожностью, сколько с убеждением историка и философа в том, что дух становится даже жизнью, которая очищается путем самовыражения.

Какова, следовательно, в конце концов мысль Дильтея о том, что касается отношения духа и жизни? Формально он так и не преодолел «круга» в определениях<sup>20</sup>. Конкретно он представлял себе понимание как восстановление духовного содержания, взятого из жизни. Настаивать на психологических формулировках его заставляли два фундаментальных соображения. Психическое целое — это предмет наук о духе. Мы всегда делаем усилия, чтобы общаться с сознанием других. Мы совсем не ограничиваемся безразличным содержанием идей или событий, мы стремимся дать жизнь тем, кого больше нет; творения прошлого должны быть, так сказать, оживлены активным присутствием интерпретатора. Другое соображение — это опять-таки принцип имманентности. Дильтей озабочен не тем, чтобы различать жизнь и дух, а тем, чтобы их объединить. Он не сомневался в реальности духа, но он отказывался от какого бы то ни было разъединения, которое снова сделало бы возможными споры в трансцендентных интерпретациях.

И вместе с тем в основе понимания сохраняется живой контакт людей. Жизненный опыт и понимание ссылаются друг на друга: понятно только то, что мы пережили или могли бы пережить. Но, с другой стороны, себя познают только благодаря категории понимания: опосредованно (через интерпретацию своих «дел»), а не через интроспекцию, ретроспективно, а не благодаря слиянию с жизнью, наконец, благодаря открытию прошлого и других, потому что мы — существа исторические и потому что мы носим в себе историю. Объективный дух, другие люди, сообщества — это связующие звенья между индивидом и универсальной историей.

## Индивидуальное и универсальное

пп TV сторону описания нам остается поставить вопросы относительно «я Науки о духе стремятся объективно понять свой предмет. Как им Дается осмыслить пережитое»? Каково значение этого построения истори-г^ого мира? Для упрощения мы можем вначале выделить общую проблему понятий, затем две более частные проблемы: качественную определенность понимания и возможность универсального в истории.

Для познания прошлого нам нужны понятия. Но, как нам известно, понятия должны быть имманентны данному, т.е. чувственным впечатлениям в науках о природе, пережитому в науках о духе. Каковы эти поня-

и:

Для их обозначения Дильтей использует термин «репрезентация» (*Repräsentation*). Этот термин неоднократно используется по двум разным причинам. В теории объективного понимания «репрезентация» обозначает все средства, с помощью которых мы идем от интуиции к истинному суждению. Но, с другой стороны, проявления жизни тоже могут быть названы «репрезентациями», поскольку всякое проявление «представляет» что-то общее со многими людьми.

Несомненно, что этот двойной аспект репрезентации дает нам понять, каково намерение Дильтея. Когда мы думаем о жизни, мы не являемся свидетелями ни бесформенного становления, ни существования грубой материи. История права открывает в самом предмете понятия, которые ему нужны. «Репрезентация» историка совпадает, по крайней мере частично, в данном случае, с проявлениями жизни. Поэтому общая идея решения может иметь такой характер: наука мыслит жизнь, потому что жизнь нашла свое выражение.

Категория «значение» дает возможность расширить важность этого указания. История души открывает саму жизнь, как историк права — ее понятия. В самом деле, память уже истолковывает и делает выводы. Биограф представляет через идеи, страсти, приключения, отвращение к жизни, обращение, отдельные события и их доступную пониманию связь, и эти идеи, которые представляют смысл пережитого, берутся из жизни, постепенно переходят от пережитого к мыслимому.

Такие понятия не похожи на понятия наук о природе. Они выражают отношение человека к миру, они соответствуют индивидуальным или сверхиндивидуальным целостностям. Если, например, мы поднимаемся от тех или иных событий в жизни Лютера к его религиозному чувству или от религиозного опыта того или иного народа к понятию религии, то мы идем не от примера к правилу, а от единичного к типическому. Словом «религия» мы хотим обозначить все феномены, которые в ходе истории назывались религиозными. Мы также сохраняем не только черты, общие всем этим феноменам. Понятие религии имеет в виду определенного рода сущность человеческого опыта, оно применяется к целому, структуру и эволюцию которого рассматривает историк.

Несомненно, Дильтей никогда не отказывался от понятий классической логики, он также никогда не отвергал принципов аналитической психологии или «общностей» объективного духа. Общности казались ему

54

гарантией логической строгости. Но в конце концов истинные понятия гуманитарных наук являются *главными*, потому что все целостности значимы и телеологичны.

Как решается логическая проблема понимания? Прежде всего, с помощью объективного духа. Язык или право устанавливают, по крайней мере, для членов определенного коллектива связь между знаком и мыслью, между словом и вещью, между действием и намерением. Знак, слово, действие, таким образом, имеют непосредственно для всех одинаковое значение. Объективный дух создает между индивидами общий дух: он в достаточной степени обеспечивает правдоподобие, т.е. надежность всех элементарных форм понимания. Дильтей в данном случае имеет в виду любое частичное понимание, которое идет от знака к обозначаемой вещи. В повседневной жизни мы понимаем жест, приказ, просьбу, не будучи знакомыми с тем, от кого они исходят. Логически мы имеем рассуждение по аналогии: учитывая, что в огромном числе случаев такое-то слово или такая-то фраза обозначала такую-то вещь, они должны иметь то же самое значение и в данном случае.

Но этой простой схемы становится недостаточно, как только мы переходим к высшим формам понимания. Даже в практической жизни мы не всегда довольствуемся этой отдельной интерпретацией. Мы стараемся уловить через множество выражений душу другого. От рассуждений по аналогии мы переходим к индукции особого типа, мы делаем заключение от некоторого числа единичных случаев к структуре целого: рассматривая те или иные действия такого-то лица, мы делаем вывод, что это лицо должно иметь такой-то характер. Такого рода заключение всегда имеет более или менее хрупкую, вероятностную природу. Если мы хотим вывести из нашей гипотезы поведение этой личности в будущем, то мы всегда рискуем ошибиться.

Дильтей сравнивает эту «структурную индукцию» со «структурной индукцией» Кеплера, определявшего благодаря наблюдениям за небесными светилами закон их движения и форму их взаимосвязи. Но это случайное сравнение, несомненно, игнорирует главную трудность, на которую мы часто обращали внимание: понимание отдельного действия возможно только благодаря целостному пониманию личности. Трудность возникает особенно тогда, когда речь идет о письменном тексте. Смысл отдельного слова должен быть более или менее зафиксирован способом выражения, но он всегда остается частично неопределенным до тех пор, пока мы не знаем смысла, который приобретает слово в рассматриваемой фразе. Понимание фразы предполагает понимание страницы и т.д. Нужно уловить дух человека или произведения, чтобы понять его самый маленький фрагмент.

Нам нет необходимости надолго останавливаться на этой трудности. Она — лишь пример мышления по «кругу», неизбежного в науках о духе. Более интересно другое затруднение. Как я могу оживить существование другого? Ведь «значение» слишком близко к жизни, чтобы понимание не требовало участия сознаний. Выражаясь философским языком, понимание требует идентичности человеческой природы.

Чтобы оправдать эту идентичность человеческой природы, Дильтей здесь и там воспроизводит идеи аналитической психологии; идентичность структуры и идентичность элементов, с помощью которых выстраиваются различные индивидуальности. Но Дильтей осознает, что всякая теория такого порядка

абстрактна; как только кто-то захочет понять и выразить конкретное, уникальную природу какой-либо личности, ему остается только гадать.

Означает ли это возвращение от права к факту, от анализа к описанию? Несомненно, но мы видели, что живая индивидуальность становится объектом только в измененном и, так сказать, обобщенном виде. Поэтому описание приобретает логическую\* значимость, потому что в той мере, в какой существует тенденция к абсолютной индивидуальности, знание, обладающее объективной ценностью, исчезает. И именно в этом смысле мы понимаем больше, чем знаем, а чувствуем — больше, чем понимаем. Интуиция выходит за пределы понимания, а понимание — за пределы объективного улавливания. Жизнь не сводима к понятиям, индивидуальность невыразима. И чтобы исчерпать понимание, даже понимание самого себя, нужно завершить двойное восхождение к универсальной истории и к общим понятиям. Понимание есть Идея (в кантовском смысле): оно фиксирует цель бесконечной задачи.

Вопрос, который чаще всего ставится в последних работах Дильтея, — это вопрос, внешне имеющий преимущественно критический характер: как возможно в науках о духе универсальное целое? Сначала объясним формулировку, исходя из Канта. Физические связи перестали бы быть необходимыми, если бы категория причины, вместо того чтобы иметь универсальную ценность, следовала из повседневной жизни. Историческое знание тоже имело бы относительную, а не универсальную ценность, если бы рамки системы не были универсальными. Но связи в физическом целом, хотя и заимствованы из жизненного целого, являются внешними по отношению к данному. Наоборот, историческое целое имманентно становлению. Каким образом оно может стать универсальным, если становление проходит на протяжении времени, до того, как оно должно быть схвачено человеком, который сам интегрирован в историю?

Чтобы сделать эту мысль понятной, будем исходить из противоположности прагматической истории и истории философской. Прагматическая история с любопытством ищет личные мотивы, корыстные намерения всех действий; она соотносит свои творения с людьми. По мнению Дильтея, многие французские историки, светские люди или моралисты, Довели до крайней точки эту трезвость взглядов. Напротив, историк-философ знает слабости человечества, но он ими пренебрегает, потому что отбирает, *как и сама история*, то, что заслуживает сохранения. Он собирает произведения мыслителей и поэтов, а не их претензии или дразнилки. Он сохраняет деяния, а не мотивы, которые, может быть, их опосредуют, не порождающие их амбиции. Одним словом, он выбирает то, что имеет непреходящее значение для человечества.

Как нам известно, этот отбор вытекает из жизни. Для начала напомним сравнение систем культуры и общества с формами чувственного

56

57

восприятия. В этих системах находят свое место только те события, которые имеют значение для многих, если не для всех. Напомним также, что жизнь очищается путем самовыражения. Прошлое, которое оживает в историке, сводится к своему значению; оно лишено следов случайного или особенного.

Могут возразить, что наука должна изучать реальность как таковую, но не будет ли история, понятая таким образом, похожа на преобразование, близкое к легенде? Это возражение идет от полного непонимания мысли Дильтея. Речь идет не о том, чтобы отрицать или игнорировать человеческие побуждения, а о том, что в этом направлении никакой достоверности достигнуть нельзя. С другой стороны, универсальная история должна составлять единое целое. А целое не может происходить из форм или категорий, оно неизбежно есть единство значений. Так же, как наше существование наполнено ценностями, которые определяют и организуют наше поведение, прошлое организуется единством значений, т.е. восстановлением с помощью умозрения ценностей, исчезнувших людей. Система человеческих ценностей, находящаяся в становлении, как таковая должна быть пригодной для всех.

Тем не менее никак не удастся избавиться от одного возражения, приходящего на ум: существует ли необходимость для обоснования объективности исторического познания, чтобы значимое целое имело универсальный характер? Сохраняет ли суждение о факте, имеющем для людей, по их утверждению, ту или иную ценность, силу для всех, даже если ценность, о которой утверждалось, носит исторически преходящий характер? Такое различие слишком ясно, чтобы ускользнуть от Дильтея. Но самостоятельность суждений о факте не меняет контекста проблемы. Отдельное суждение о факте может быть истинным для всех, даже если ценности имеют относительный или частный характер. Но если иметь в виду воспроизведение

эволюции человечества, то либо значимое целое действительно универсально, либо существует столько отдельных историй, сколько цивилизаций, а может быть, столько, сколько историков.

Историческая наука есть возобновление становящегося универсального. Каким образом можно построить такое целое в уме индивида? Ученый и сам историчен; субъект, размышляющий о прошлом, — это живое целое. Как индивид преодолевает свою собственную ограниченность для принятия в себя универсального?

Нельзя понять историю, если рассматривать ее как умственное упражнение. Наука — это функция жизни. Жизнь стремится понять самое себя; настоящее углубляется до включения в себя всей полноты прошлого. Человек конструирует историю, потому что он — существо историческое.

Эта фраза издавна так часто повторялась, что необходимо тщательно избегать соблазнительных интерпретаций, которые нам предлагает Хай-деггер. Поэтому будем придерживаться текста Дильтея. Человек — существо историческое, потому что он находится в становлении или, скорее, потому он и есть становление. Он историчен еще и потому, что живет среди вещей прошлого, он формируется, усваивая завоевания человека.

которые сохранила и передала природа. Он говорит на каком-нибудь языке и употребляет понятия, которые создала история. В нем сталкиваются культурные и социальные системы. Когда Дильтей пишет: «Человек— существо историческое», он тем самым, подчеркивает скрытое присутствие объективного духа в каждой личности. Историчность человека объясняет способность индивида мысленно воспроизводить всеобщее.

Мы всегда осуществляем только одну из возможностей нашего бытия: другой, которого мы хотим понять, — это тот, которым мы по праву могли бы быть. Через прошлое мы открываем реализованные в нас самих возможности, о которых иначе мы могли бы и не узнать. История освобождает нас (по крайней мере, в мыслях), потому что избавляет нас от границ, которые неизбежно навязывают нам реальные условия

жизни.

Но не обусловлено ли настоящим положением связанное с индивидом историческое представление? Не является ли воспроизведение прошлого функцией воли к действию? Не ведут ли историчность человека и исторический характер всякой науки о прошлом к утверждению, что всякое историческое познание есть определенная точка зрения? Несомненно, Дильтей признавал, что всякая наука о прошлом исторически развивается. Но становление исторической науки следует за становлением реальной истории, так же как осознание берется из жизни. Наука каждого историка сама носит исторический и частичный характер, но универсальное целое, которое становится в действительности, тоже становится и разрабатывается мышлением в исторической науке. Человечество творит и осознает самое себя.

Поэтому никакая история не имеет абсолютно универсального характера, но окончательная причина этой специфики заключается не в том, что каждое настоящее видит прошлое иначе. Эта причина исходит из более глубокой истины: никакая история не носит заверщенного характера, потому что значение или смысл фиксируется только в конце эволюции. Универсальная история — это биография, можно сказать, почти автобиография человечества: как и смысл всякого существования, смысл существования человечества может быть исчерпан только в том случае, если это приключение будет завершено.

Таким образом, последнее слово философии — это не относительность, а самостоятельность разума, не скептицизм, а вера в человека. То, что предписывают философу, — это «die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache»<sup>21</sup>.

## 5. Философия философии

Размышления о философии имеют в некотором смысле менее общий характер, чем размышления о прошлом человечества, углубленным изучением которого мы занимались на предыдущих страницах; философия философии — это только глава человеческой истории. Однако в другом смысле история философии остается первичной, ибо она ведет к опре-

деленному пониманию философии в ее целостности, которое только и придает философии истории и теории познания, уже изложенным нами, их точное значение.

Поэтому нам следует четко выделить теорию осознания или рефлексии (*Selbstbesinnung*), которую в неявном виде мы уже вкратце излагали.

Из какой философии вытекает и какой философией завершается учение об истории?

## Сущность философии

Дильтей любил сравнивать ситуацию, в которой он находился, с ситуацией Канта докритического периода. Когда-то эмпиризм погубил догматическую метафизику и одновременно расшатал истинность науки, сведя необходимые истины к уровню вероятности. Рассудок в этом случае в качестве объекта берет процесс познания. Так он открывает в себе принципы надежности, которые искал непременно во внешнем мире. Разум не достигает абсолюта, а метафизика становится невозможной, но для удовлетворения реальных потребностей знания достаточно критики.

Далее, признанное разнообразие систем больше не дает возможности верить в абсолютную истину какой бы то ни было философии. Этому скептицизму вновь отвечает возврат духа к самому себе. Но этот кризис предписывает более радикальный подход: именно история заставляет нас сомневаться, именно ее берем мы в качестве объекта, над ней мы размышляем, в ней встречаемся с эрзац-истинами.

Прежде всего, поскольку функция философии потеряла свой смысл или, по крайней мере, поскольку философия не уверена в себе, мы установим с помощью истории природу философского мышления. Бесспорно, внешне мы попадем в круг. Чтобы определить, что такое философия, нужно проанализировать различные системы и выделить их общие черты, но чтобы понять, что относится к философии, чтобы выделить главное, нам уже нужно иметь определение того, что мы ищем. Неизбежный круг, характерный для гуманитарных наук. Мы его не избежим, но практически выйдем из него путем хождения туда и обратно между теорией и наблюдением. Сначала изучают работы, которые считают или признают философскими, и приходят к предварительному определению, с помощью которого возобновляют историческое исследование. Факты диктуют пересмотр понятий или, наоборот, подтверждают их. Так одновременно углубляются сущностное и историческое понимания. Не принуждая себя следовать методу Дильтея, мы изложим только результаты.

Философия не может быть определена ни через свой объект, ни через свой метод. *A priori u a posteriori* разум и интуиция, наблюдение и рассуждение были поочередно методами философии. Синтез наук, теория познания, наука об основных принципах или о бытии, — таковы некоторые из последовательных и противоречивых концепций философии в различные эпохи. И тем не менее во всех этих попытках можно найти общую тенденцию: философия стремится к полному единству нашей мысли, нашего желания, нашей чувственности, она представляет собой

усилие обосновать на базе объективно действительного знания закон нашего действия и иерархию наших ценностей, стремление определить с помощью универсальности истины конечную цель человеческой жизни

ни>

Сократовское или платоновское определение философии уже содержало ядро истинного определения: возвращение духа к самому себе, осознание законов познания, реформаторское воздействие этой рефлексии. Философия есть знание и мудрость, она связывает одно с другим в живое единство личности.

Стало быть, философия характеризуется в основном двумя, может быть, противоречивыми притязаниями: обладать универсальной истиной и быть интегральной системой. Она есть интерпретация жизни, которая хотела бы быть действительной для всех; объективная, как наука, она имеет всеобъемлющий характер, как религия, и выражает жизнь людей,

как поэзия.

Дильтей дополняет эту дефиницию философии, прежде всего, сравнивая концепции мира, созданные последней, с теми, которые предлагают религия и искусство, а затем показывает, что необходимость и роль философии вытекают из психической, индивидуальной или социальной структуры. Нам нет необходимости следовать этим анализам: нам достаточно предыдущих результатов. Если функция предложить концепцию мира может быть обеспечена поэтом или пророком, то философское стремление к полной истине продлится по крайней мере так же долго, как и стремление самого человека, потому что разум никогда не откажется от того, чтобы представить мир во всей полноте. В нас, как и в обществе, философия имеет вечное призвание, поскольку она отвечает стихийному требованию: снова и снова улавливать в единстве многочисленные действия, которыми заявляют о себе личности и группы.

Таким образом, Дильтей преодолевает первую форму сомнения. Мы знаем, что такое философия: универсально пригодная система знания, ценностей и целей. Кроме того, он снова находит в прошлом традицию, к которой привязан, — традицию критическую и позитивную. Он делает набросок эволюции, которая идет от примитивного догматизма к сократовскому осознанию, к трансцендентальному методу и, наконец, к исторической рефлексии. Аристотелевская или схоластическая метафизика и даже метафизика современная являются отклонениями по отношению к этой линии прогресса. В Греции, как и в Европе, философия — это освободительная сила, она сообщает человеку смысл его независимости: она есть осознание суверенитета разума.

Наконец, по ту сторону этой главной дефиниции, по ту сторону этой исторической ориентации размышление над прошлым позволяет философу поставить проблему современной философии. Метафизика мертва, неокантианство абстрактно и чуждо жизни, проповеди с высоты университетской кафедры бессильны, чтобы голос разума сегодня имел такой же резонанс, как голос поэта, чтобы профессор мог состязаться с Ницше или Метерлинком. Чтобы философия, верная своему призванию, снова нашла по ту сторону вероятного и веры дорогу уверенности, а по ту сторону прекрасного и красноречия — доро-<sup>1</sup>гу истины. Но мог ли Дильтей достичь синтеза, к которому стремил-

61

ся, не справившись с последними проблемами, неразрешимость которых он провозглашал?

## Интерпретация истории философии

Нельзя написать историю философии, не раскрыв, по крайней мере, имплицитно смысл и философии, и ее истории. Последовательность этих интерпретаций тоже представляет собой историю. Оригинальность Дильтея состоит в том, что он осознал множество возможных интерпретаций и стремился избежать выбора: сама история открывает нам ритм, свойственный философскому становлению.

Не указывая на все учения, которые он знал, изучал и оспаривал, отметим в нескольких словах вопросы, которые он ставил перед собой. Является ли философия, прежде всего, выражением личности, эпохи, состояния наук или моментом философской диалектики? С другой стороны, существует ли прогресс философии или непреходящих типов понимания мира? Или, наконец, эти два предположения действительно оба сразу? Оставляет ли непрерывность диалога между различными возможными позициями, несмотря ни на что, место единичному становлению, с помощью которого дух изобретает или открывает истину?

Единственная теория, полностью исключенная Дильтеем, — это теория, признающая абсолютно истинную философию, к которой можно будет приблизиться по завершении бесконечного прогресса или которая, рассеянная в разных формах, присутствует якобы повсюду («естественная история»). На его взгляд, всякая теория такого рода отнимает у истории ее смысл. Она кажется ему несовместимой с наблюдением фактов, с историческим сознанием. Что касается всех других интерпретаций, то он старается их сохранить и объединить. Каждая система выражает индивидуальность, потому что именно цельный человек создает метафизику. Неточно говорить, что каждая система представляет эпоху, ибо во все времена можно найти фундаментальные противоположности (тем не менее в современных сферах творчества, таких разных, как поэзия, религия или философия, угадывается один и тот же принцип). Состояние наук определяет особенности и характер философских дискуссий, не объясняя сущности различных концепций мира. Наконец, дается возможность различать фундаментальные позиции, выражение человеческих темпераментов, но постоянство этих типов не препятствует ни прогрессу внутри каждого из них, ни эволюции целого. Эта эволюция, таким образом, представляет одновременно и вечный диалог, и прогресс. Люди остаются теми же, а последние вопросы — неразрешимыми, но дух получает более ясное сознание о самом себе, о своих пределах и о своей силе, он умеет больше и он лучше познает себя.

Для понимания этого синтеза нам достаточно напомнить первоначальную идею философии жизни: субъект есть психическая структура, т.е. конкретная полнота живого существа. Чувство, ум и воля всегда объединены в процессе становления. Разделение сфер деятельности осуществляется не в индивидуе, а в истории. Существуют некоторые типы понимания мира, потому что каждая личность вовлекается в свою фило-

софию, существует прогресс философского сознания, потому что индивиды создают вместе коллективный труд.

Детерминация типов понимания мира, по-видимому, должна быть сопоставима с детерминацией психологических типов. Но последние слишком многочисленны, чтобы служить основанием для нашей классификации учений. С другой стороны, если в связи с той или иной проблемой легко выделить два характерных способа ее решения — материализм и идеализм, механицизм и органицизм, догматизм и скептицизм, — то не здесь ли кроется то, что мы ищем, ибо мы хотели бы выделить два типа понимания мира, взятых вместе. Тем не менее, если мы попытаемся уточнить критерий, в соответствии с которым мы упорядочиваем философские учения, то попадем в круг: выбор главного уже предполагает искомым критерий. Всякая классификация, на взгляд Дильтея, имеет предварительный характер. Она — только средство для лучшего понимания истории.

Дильтей различает три типа доктрин: натурализм, идеализм свободы и объективный идеализм. Идеалисты свободы — от Платона до Канта или до Мен де Бирана — находят во внутреннем опыте свободы источник своего понимания мира. В их системе доминирует воля в том смысле, в каком они видят мир в свете внутреннего откровения. В то же время они выражают определенную позицию в отношении жизни, т.е. позицию героизма. Напротив, объективные идеалисты от Ксенофана и Парменида до Гёте и Шеллинга, прежде всего, находятся в зависимости от чувственности; мир проникнут ценностями и значениями. Все противоречия жизни стираются в установившейся гармонии. Дух, вместо того чтобы противопоставлять себя природе, пронизывает и оживляет ее, вещи становятся символами, детали организуются, целое становится завершенным, объектом созерцания. Наконец, натуралисты — это «интеллектуалы», они исходят из внешнего мира, где мы знакомимся с ощущениями; в нем они видят принцип полной надежности, они подчиняют свои суждения законам вещей, поскольку они стремятся объяснить явления с помощью природы. И вместе с тем в плане действия они особенно «чувствительны». Стало быть, речь идет о психологических типах, но классифицированных в свете основных условий человеческой жизни; при этом можно было бы говорить о метафизическом положении человека.

Внутри каждого типа можно наблюдать прогресс в смысле ясности: все концепции мира антиномичны, нельзя вывести или объяснить внутренний мир, исходя из законов природы. Нельзя научно сформулировать сущность свободной воли, неопровержимое присутствие которой человек признает в себе. Нельзя точно определить природу духовного принципа, который объективный идеалист считает имманентным миру. Отсюда исходит бесконечная диалектика, с помощью которой каждый *тип* исчерпывает возможные позиции. Материализм превращается в дуализм, а затем принимает гипотезу параллелизма и, наконец, трансформируется в позитивизм и вместо того, чтобы выводить психическое из физического, ограничивается тем, что устанавливает пределы научного познания. Идеализм свободы ведет к «кантианству», он отказывается от метафизики реального, сохраняет значение катего-

62

63

рического императива и довольствуется дуализмом веры и знания. Эта доктрина добивается не большего успеха, чем предыдущие, но жизненная позиция, лежащая в ее основе, обеспечивает философии, как, например, философии Канта, непреходящее значение. Наконец, пусть принципом мира будет разум, душа или воля, все равно мы впадем в противоречия, которые различные философские учения решают только с помощью софизмов.

Из исчерпания возможных позиций внутри каждого типа следует исчерпание самого способа философствования. Здесь мы снова находим прогресс, на который указывали выше, от прагматизма к философии рефлексии: прогресс к самосознанию. Человек отказывается от объективирования мира, данного ему в его жизненных связях, множественность которых препятствует объективному синтезу. Можно понять диалектику философских направлений, движущей силой которой будут постоянные антиномии мысли, как только она будет претендовать на то, чтобы применяться к миру в целом. Но эта диалектика есть



абстрактное проявление диалектики жизни, и смысл всего движения состоит в возвращении к самому себе духа, затерявшегося в вещах.

Элементы этой диалектики можно найти здесь и там: существует некий порядок философских проблем (сначала нужно поставить под сомнение свидетельства чувств). Кантовские антиномии спроецированы на историю; было бы напрасно пытаться осуществить единство с помощью обычно употребляемых понятий.

Дильтей, однако, не оставил специального анализа этой диалектики, поскольку она соответствует лишь одному из аспектов истории философии. В самом деле, мы несколько упростили дело, когда показывали, как жизнь, став субъектом эволюции, примиряет вечный диалог и прогресс целого. Нужно также принимать во внимание нации, эпохи, поставленные проблемы, состояние наук, социальную и культурную ситуацию. Нации имеют свою философию так же, как они имеют свой характер. Социальные потребности ставят перед философией разнообразные задачи, которые не отвлекают ее от ее функции, но препятствуют созданию слишком упрощенного представления о внутренней диалектике.

Наконец, путь философии извилист по другой, более глубокой причине. Философские теории создают человек; однако, несмотря на тождество формальной структуры, он непрерывно обновляет самого себя, творит себя и открывается себе в ходе истории. История философии остается подчиненной истории человека. Конечно, поскольку философия представляет собой систему, она эволюционирует согласно закону мыслительной деятельности: к пройденным этапам в развитии самосознания возврата нет. Однако нельзя заранее узнать смысл, который человек будет придавать своей жизни, даже если он слушает лекции по исторической философии<sup>22</sup>. Философия будет меняться до тех пор, пока жизнь будет плодотворной, а становление творческим.

Дильтей не придерживается этого относительно скептического вывода, и в своих последних работах он полагает, что тотальная эволюция обладает истиной, которая ускользает от всякого отдельно взято-

го философского учения. Со времен молодости он не верил, что можно достичь философской истины, но отказывался презирать крупные системы начала века, как многие его современники — заложники узкого скептицизма. В своей вступительной лекции в Базеле он старался восстановить непрерывность духовного развития Германии. Несомненно, идеалистические конструкции ложны (ибо нет Разума в творении — ни в природе, ни в истории), но неправомерно отбрасывать эти памятники гениальности как абсурдные или глупые конструкции. Целые поколения жили в мирах Гегеля и Шеллинга. Чтобы оправдать уважение, которое нужно оказывать системам прошлого, Дильтей называет их «поэмами в понятиях», в сущности такими же, как поэмы Гёте и Шиллера.

В последний период идея о «поэмах в понятиях» исчезает. Антиномии философских направлений связаны с их претензией на статус науки, с неправомерной объективацией мира, которая является лишь ограниченной концепцией: в итоге упорядочения опыта нам якобы удается схватить мир, опыт в его целостности и полноте. Но вещи даны живому существу в некоторых отношениях: наука устанавливает объективные связи только для явлений, и, очень далекая от возможности объединить в тотальную систему различные перспективы, которые вытекают из разнообразия жизненных связей, она даже не способна объединить все чувственные данные. Всякая философия выражает определенное видение мира, то видение, которое предлагается зрителю, воодушевленному определенным настроением, стоящему на определенной точке зрения. Все философии ложны, потому что они придают абсолютную ценность *одному* частичному изображению, но они могут быть истинными, если адекватно отражают *одну* сторону реального.

Эта концепция истории философии на первый взгляд кажется настолько удаленной от концепции Гегеля, насколько это возможно. Дильтей неоднократно возвращался к этому вопросу: субъектом эволюции выступает не разум, философские учения не представляют какую-либо эпоху, окончательной системы не существует, противоречие не является принципом движения. Несмотря на все эти критические замечания, перечисление которых можно продолжить, несомненно, нужно иметь в виду Гегеля, чтобы понять основную мысль Дильтея, мысль о философском значении истории философии. Эта история в некотором смысле ведет не только к истинной доктрине (возвращение духа к самому себе), но, рассматриваемая с новой точки зрения, она полностью проясняет и получает свой точный смысл: все философии ложны, но они все также истинны, потому что каждая из них отражает один аспект и потому что полную истину они дают, взятые вместе.

## Скептицизм и новая философия

Поскольку философы потеряли наивную веру в свои системы, философия свелась к тому, что сама стала собственным объектом, т.е. стала размышлять над своим прошлым, стала «философией философии». Каковы Результаты этих размышлений?

64

65

Негативные результаты ясны: философия философии освобождает нас от всех призраков прошлого, она опровергает все конструкции. Таким образом, она освобождает нас от предрассудков, которые навязывает нам общество, от таких религиозных догм, как традиционные верования. Она отдает нас на суд только нашего разума, избавленного от общей тирании воображения или истории. Автономия духа завершается суверенитетом: отделенные от всех дел, от всех принципов, от всех времен, будучи совершенно независимыми, мы оказываем идеям и людям доверие, какого они заслуживают.

Дает ли философия философии что-нибудь позитивное? Последние вопросы: что такое жизнь? что такое смерть? — бесспорно, нерешаемы. Но Дильтей был, по существу, неверующим. На его взгляд, трансцендентное есть только фикция. Такие метафизические проблемы, как отношения души и тела, являются псевдопроблемами, ибо неправомерно рассматривать эти отношения просто как объект, тогда как они должны и могут быть ощущаемы только конкретно. Поэтому метафизика невозможна, если думать о последних вопросах, которые мы ставим перед миром (и Дильтей, может быть, считал эти вопросы неизбежными, как вечное метафизическое сознание<sup>23</sup>), но она бесполезна, если мы осознаем наше положение и пределы нашего знания. Если уж приходится быть только человеком, то отказ от метафизики больше не кажется провалом, он кажется признаком мудрости или покорности. Отвернувшись от глупых амбиций молодости, человек мужественно принимает человеческую жизнь.

В этом случае нам остается горечь ограниченного существования. Но если у нас только одна жизнь, то в мысли мы можем переживать их все, потому что в нас заложены зародыши всех тех существований, которым даровано жить. В этом смысле «философия философии» отвечает потребностям, созданным «историческим сознанием»: история избавляет нас от ограничения, неизбежность которого она нам раскрывает.

Конечно, можно задаться вопросом, каким образом все системы вместе могут составлять истину, если ложность каждой системы связана с неправомерной объективацией. Бесспорно, нужно было бы ответить, что истина отдельного философского направления есть скорее выражение, чем адекватность. Жизнь и мир неразделимы, определенная сторона жизни связывается с определенным взглядом на мир. Таким образом, полная истина есть целостность человека.

Тем не менее существует одна трудность: философия — это еще и интерпретация жизни. И если эта интерпретация больше не базируется на метафизическом предназначении человека, если она имманентна и отказывается от ссылок на конечную цель, то как она может претендовать на универсальную пригодность, как она может осуществлять выбор среди предложенных целей?

Ответ на эти вопросы мы изложили, рассматривая философию истории Дильтея. Систематическая философия стала неспособной обосновать универсальное целое; только с помощью рефлексии человек находит в самом себе единство познания и действия. Только наблюдая психическую структуру, формы нравственности, можно отличить вечное от случайного. Ведь в философии Дильтея последнего периода, вое-

производя прошлое, человек стремится обогатить свое настоящее прежде чем определить свое будущее. Ибо универсальная истина сокрыта в

стории, т.е. во всеобщем становлении, которое и есть становление человечества.

Как же, в конце концов, Дильтей понимает философию? Она как бы включает критическую часть, одновременно имеющую теоретический и исторический характер: конец метафизики<sup>24</sup> и философских систем в традиционном смысле. Затем наступает рефлексия человека над всеми видами своей деятельности, в частности над различными физическими и гуманитарными науками. Философия имеет логический и критический характер, в качестве энциклопедии знаний она изучает их и обосновывает их значение. Теория обоснования гуманитарных наук, стало быть, представляет собой самую важную часть позитивной

доктрины. Мы видели, что она ведет к философии исторического человека, хотя Дильтей не формулирует вывод о новой философии истории в явном виде. В ней он видит конец стремления размышлять над исторической наукой и человеком, который ее создает. К тому же это понятие исторического человека остается формальным, ибо человек конкретно определяется только через непредсказуемую эволюцию жизни, мыслимую только задним числом, через ее творения.

Конкретная философия, таким образом, берется из размышления не столько над прошлым философии, сколько над прошлым в целом, не столько над настоящим положением философии, сколько над настоящим положением жизни. История философии все еще нужна, чтобы доказать необходимость заменить рефлексией метафизику, но поскольку целое — в самой жизни, поскольку в ней нет фиксированной точки, подлинная философия — это философия интегрального, т.е. целостного человека, а не философия одной только философии. Иначе говоря, всякая история — это философия.

## 6. Заключение

Полное рассмотрение идей, которые мы только что вкратце изложили, чрезмерно расширило бы эту главу. Поэтому мы ограничимся тремя основными пунктами. 1. Вначале мы укажем некоторые из направлений, в которых изменялись и развивались идеи Дильтея. 2. Проанализируем, в какой мере Дильтей решил логическую или критическую проблему построения гуманитарных наук. 3. Зададимся вопросом о том, к какому выводу приходят философия истории и историческая философия.

### Влияние Дильтея

Известность пришла к Дильтею поздно, вместе с публикацией в одном томе ранних очерков (*Erlebnis und Dichtung*). Сегодня его слава в Германии огромна, и его влияние находят или, по крайней мере, думают, что находят повсюду. Но раскрыть его точно трудно, потому что оно прони-

66

67

кает везде и потому что многие идеи Дильтея стали составной частью исторического сознания немцев. Во всяком случае точное определение этого влияния потребовало бы серьезного исследования. Поэтому в своих следующих ниже заметках мы оставим в стороне вопрос о том, идет ли речь о прямом или опосредованном влиянии или же о простом сходстве.

У многих социологов заметны две мысли Дильтея. Они тоже считают, что общественные науки существуют. Стало быть, социология заслуживает самостоятельного существования только в том случае, если ей удастся описать еще неисследованную область, область социального как такового. Так, например, рассуждал Зиммель. Верно, что Дильтей относился скептически к наукам, созданным в результате творческой мысли. По крайней мере, социология как особая наука наперекор энциклопедической и натуралистической социологии Конта или Спенсера находит место в его системе.

Кроме того, — и это важнее — немецкие социологи чаще всего представляли себе общество, как Дильтей, в виде интеллигибельного целого, а не как позитивисты, в виде природы. Общество имеет структуру (независимо от дефиниции этого термина). Связи между феноменами, вовсе не являются недоступными разуму, они могут быть поняты. И чтобы события были понятны, они должны быть включены в целостные образования, что противоречит сразу и претензии объяснять факты с помощью законов, которые можно сравнить с законами физики, и традиции простого рассказа. Таким образом, в конце концов общество возникает как объективация духа, как кристаллизация осознанных правил или добровольных действий или значимых чувств, а история общностей — это место духовного становления.

Что касается психологии, то непосредственное влияние на нее Дильтея, по-видимому, было слабым. Однако в большинстве современных теорий можно встретить ту или иную из его идей (только так называемая *geisteswissenschaftlich* психология<sup>25</sup>, например, Шпрангера, большей частью является следствием его учения). Стремление сблизить мудрость моралистов и лабораторную психологию существует в самых разных формах у психоаналитиков, в характерологии и в других гуманитарных науках. Наконец, даже между психологией «формы» и психологией структуры, несмотря на кое-какие противоположности, можно

было бы найти точки соприкосновения. Подобно Бергсону во Франции, Дильтей является одним из инициаторов реакционного движения против натуралистической психологии.

Что касается собственно истории, то метод Дильтея, несомненно, можно было бы обнаружить у некоторых его учеников (Ноль, Грейтуй-зен). Но в целом этот метод имел больше поклонников, чем сторонников. Он казался слишком тесно связанным с личностью, с мастерством Дильтея. Вероятно, что благодаря его творчеству многие историки научились оживлять прошлое в его целостности и улавливать связь проявлений духа. Было бы трудно сформулировать, в чем состоял этот урок, и обозначить заимствования.

Посмертные влияние и известность Дильтея связаны, прежде всего, с его философией в самом широком смысле слова: с теорией гуманитар-

ных наук, с философией истории, с философией жизни. Это он способствовал возобновлению усилий для выделения особой логики гуманитарных наук, с другой стороны, философия жизни отвечает иррационалистской тенденции, которая сильно распространена в современной Германии. Исторический релятивизм Дильтея уже кажется современником послевоенных дискуссий. Склонность опираться на творчество Дильтея проявляет и Хайдеггер, когда развивает философию исторического человека.

Эти проблемы мы опять-таки найдем в Книге II. Тогда мы покажем дистанцию, которая разделяет философию жизни, желающую остаться рациональной и строгой, и необузданный иррационализм. Мы также покажем разницу между постоянно преодолеваемым релятивизмом Дильтея и доведенным до абсурда релятивизмом некоего Манхейма<sup>26</sup>. Наконец, мы зададимся вопросом, в какой мере феноменология исторического человека действительно соответствует кредо Дильтея.

Сейчас мы не претендуем на то, чтобы ответить на такие вопросы. В своем изложении мы также стремились избежать понятий, которые могли бы способствовать возникновению проблем, чуждых мысли нашего автора, например таких понятий, как «натурализм» или «реакция против натурализма». Если мы хотим оставаться современниками Дильтея, то мы должны подчеркивать именно стремление к синтезу. Действительно, его последним намерением было позитивно выразить духовный мир.

## Обоснование наук о духе

Решил ли Дильтей проблему, которую он ставил перед собой: «обосновать» гуманитарные науки? Прежде всего, отбросим претензии на энциклопедичность или синтез наук. Оставим также в стороне чисто методологический анализ. Возьмем только поиски главных принципов.

Дильтей сам отказался от психологического решения. Поэтому нет необходимости долго критиковать это решение, достаточно показать, почему психология определенно не может выполнять функции, которые он ей приписывал.

Если мы рассмотрим такие науки, как экономика или право, изучающие факты «второго уровня», то мы можем утверждать, что они исследуют психологические факты (потребность, интерес, обязательство). В действительности же ни экономические, ни юридические учения никогда не имели психологического характера, несмотря на утверждения экономистов или юристов. Умопостигаемые связи классической экономики или вообще всякой абстрактной теории выражают логику, имманентную экономическому или юридическому целому, которая, может быть, и предполагает, но преодолевает всякую психологию человеческих решений<sup>27</sup>. С другой стороны, если некоторые экономические феномены объясняются психологическими реакциями той или иной человеческой группы, то все равно общая психология не смогла бы предвидеть эти реакции. Уже само их разнообразие вынуждает прибегнуть к наблюдению, которое сопровождает экономическую

68

69

науку и в силу этого не может ее обосновать. Одним словом, теория предшествующая эмпирической науке, не имеет психологического характера, а конкретная психология не смогла бы составить базу экономики, потому что она не является не более известной и не более достоверной, чем экономика.

Безусловно, если взять пример из педагогики, то следует признать, что она может и должна использовать результаты психологии. То же самое можно сказать и о многих других гуманитарных науках. Однако здесь речь идет о сотрудничестве, а не об обосновании. Даже в случае с педагогикой можно поставить под сомнение, что достаточно психоанализа для определения универсальной цели воспитания. Есть только один способ постигнуть равновесие души.

Вообще психология не может служить основанием для всех гуманитарных наук: 1) потому что в этих науках и факты, и связи, и объяснения не всегда имеют психологический характер; 2) потому что психологические знания не обладают ни признаком первостепенной важности, ни признаком очевидности, которые узаконивают положения фундаментальной науки.

Тем не менее, не говоря уже о значении «Идей» в развитии психологии, мысль Дильтея связать все гуманитарные науки с изучением человека глубока. Ошибка состоит в том, что психология представляется надежной наукой об историческом и конкретном человеке. Перед созданием такой науки обязательно разворачивается критика знания, которое человек имеет о самом себе; и нет единственной и однородной науки, которая сразу же достигает сущности и многообразных форм проявления человека.

Что касается последней системы, то здесь речь идет не о том, чтобы ее обсуждать. Ее фундаментальные понятия, несомненно, имеют ценность, но ни теория выражения, ни теория понимания, ни теория понятий не разработаны полностью. Эти весьма богатые фрагменты представляют собой лишь исходный пункт для исследования. Можно взять много плодотворных идей (кругообразный характер исторического познания, специфические свойства понятий гуманитарных наук, взаимосвязь повествования и исторических наук, категория значения и преимущество ретроспективной мысли и т.д.), но нужно уточнить их смысл и углубить начало.

Кроме того, логика исторического познания в творчестве Дильтея связана с философией. Можно запомнить формулу структуры или значения, все равно целое всегда имманентно частям вследствие того, что связи и понятия, используемые ученым, исходят из самой действительности. Историк улавливает или, по крайней мере, думает, что улавливает целое всей эпохи, творчества или развития. Однако умопостигаемость последовательности исторических событий, имманентность целого элементам несколько не предполагает адекватности научных понятий реальному. Напротив, *тот факт, что человеческое прошлое непосредственно умопостигаемо, имеет своим неизбежным следствием множественность ретроспективных интерпретации и необходимость их расхождения.*

Этой двусмысленности Дильтей не осознал, но он поставил проблему иначе. Чтобы история имела универсальный характер, целое, к кото-

рому сводят события, само должно быть универсальным. Необходимо, чтобы то, что имеет значение для историка, имело значение для всех. Итак, если всякое воспроизведение — это всегда не что иное, как столкновение двух эпох или двух сознаний, то присутствие целого в реальности не помешает ни плюралистичности, ни качественной определенности исторических перспектив. Дильтей увидел проблему истины истории, но затронул ее, так сказать, по ту сторону логики. Он не воспринял того, что впоследствии стало делом Риккерта и Макса Вебера: стремление очертить область суждений о прошлом, значимых для всех независимо от того, является ли достигнутое понимание целого полным или нет. Поэтому его философия есть скорее некое позитивное смещение всеобщей философии, чем критика познания. Однако фактически, как мы увидим, это смещение проблематики ведет к догматизму, которого он хотел избежать.

## Философские проблемы истории

Итак, можно сделать вывод о том, что философия Дильтея носит релятивистский характер, хотя сам Дильтей защищает от релятивизма, как протестует и против упрека в эстетизме. Как ему удастся преодолеть релятивизм или, по крайней мере, включить его в универсальную истину?

Релятивизм в учении Дильтея имеет, видимо, двойное происхождение. С одной стороны, творения духа непрерывно изменяются, как изменяется и сам человек, как изменяется общество: право, философия, культура в каждую эпоху вместе со своим целым. Идея системы препятствует сведению концепции и к вульгарному марксизму, и к интегральному историзму Манхейма. Несмотря на интеграцию с различными целостностями, все философские учения, например, выстраиваются в мысленную последовательность, и их нельзя интерпретировать только по отношению к социальной реальности. Однако, несмотря на то, что, на этом пути человек познает только временные истины.

С другой стороны, историческая наука, как и все творения разума, является частью целого, которое само тоже принадлежит истории. Не меняется ли значение того, чего больше нет, вместе со значением, которое придают жизни те, кто делает науку?

Этой последней трудности Дильтей, видимо, не замечал. Она не находит места в его теории философа, потому что противопоставляется его практике как историка: на его взгляд, историческое сознание заключается в том, чтобы превращать прошлое в настоящее, настоящее трактовать так, как будто оно относится к прошлому. Но это уподобление возможно только для ученого. На уровне теории все реальности, возможно, существуют в одном и том же плане. Однако совсем другое дело, когда человека начинают рассматривать в плане истории. Для него существует настоящее, которое нельзя сравнить ни с каким другим моментом, потому что он прожит, и действительным уже становится будущее, потому что оно — объект желания.

Конечно, во имя научной объективности можно потребовать обособленного рассмотрения разных фрагментов времени, но было бы напрас-

70

71

но таким образом уклоняться от философских трудностей: Измерения времени остаются четко определенными даже для историка, что обязывает прояснить эту взаимосвязь современной жизни и ретроспекции. Далее, объективность познания, которую гарантирует это так называемое обособление, замыкает учение в чистое созерцание. Так что Дильтею не удастся ни разъяснить этику, ни даже конкретно определить какую-либо позицию. Поскольку он не знает действия, он пренебрегает категорией настоящего и не приходит к реформаторской философии.

Что же касается бесконечного становления всего человеческого, то Дильтей пытался преодолеть его утверждением, что универсальное целое становится в ходе истории или что полную истину составляют все философские течения. Но тем самым он впадает в философию постулатов, которая приводила его в ужас. Ибо как оправдать эти высказывания? Так же легко и соблазнительно, как безосновательно утверждать, что полная эволюция представляет собой универсальную истину, ведь как бы мы могли об этом узнать, если по определению мы знаем только относительное и особенное? Гегелевское решение предполагает примат системы, по отношению к которой история определяется как постепенная реализация истины. Но если у нас нет теории, если мы погружаемся в поток истории и нам удастся преодолеть время только в рамках психологических общностей, то у нас нет другого выхода, кроме обращения к акту веры. Недоступную истину нельзя ни подтвердить, ни доказать.

Несомненно, этот постулат будет легко принят. В сущности, он состоит в доверии к человеку и ко времени. Истина заключается в становлении, потому что человек творит самого себя. Однако в философском плане этот постулат, каким бы привлекательным он ни был, остается неудачей мысли, по крайней мере, если речь идет не о последней антиномии: если бы мы обладали истиной, то остановилась бы история или нет? Но если нет ни истины, ни прогресса, то существует ли история?

Система Дильтея приводит к неудаче и в еще одном отношении. В ней просматривалось две тенденции: с одной стороны, к биографии, с другой — ко всеобщей истории. Средства их примирения он, видимо, так и не нашел.

Отношение индивида к целому — это, на его взгляд, тайна истории. Несет ли наука свет? С помощью понятия приобретенного целого аналитическая психология объясняет усвоение личностью коллективного наследия. Наблюдение за реальным показывает нам, как сотрудничество людей создает о самом себе труды, а также общественные учреждения, науку, философию, которые переживают индивидов и придают смысл их жизни.

Тем не менее биографию остается рассматривать преимущественно как исторический жанр, потому что личность есть непосредственная и высшая ценность и потому что эпохи реализуются только через гениев, которые придают завершенную форму духовным богатствам, рассеянным в сообществе. Однако анализ исторического познания показал нам, что специфика индивидов и второстепенных явлений стирается в ретроспективной мысли. Память сохраняет только те события, которые преобразовали или обогатили объективный дух. Конечно, биограф помещает индивида в среду, и эта среда, как нам известно, включает в себя соответствующее воспитание, испытанные влияния, встречи с людьми, — все

те изменения, с помощью которых индивид куёт свою судьбу. В конце концов биография — это эпоха, увиденная через призму человека. Тем не менее не означает ли это, что два способа видения истории все-таки расходятся, ибо какой биограф стал бы подчинять свое исследование селекции в соответствии с универсальным?

Противоречие проявится, если вместо того, чтобы думать об исчезновении индивидуального в жизни-объекте, мы будем стремиться понять, как в индивиде-субъекте создается универсальное целое.

Мы указали на решение, которое предлагает Дильтей. Индивид историчен до того, как стать историком. Но до тех пор, пока не изменится сама идея индивидуальности, остается неясность. Так как либо индивидуальный дух ограничен как организм и характер, но в таком случае каким образом он мог бы расширяться до границ человечества? Либо он в самом себе выше индивидуальности, поскольку он может мыслить ее и самого себя, но не следует ли тогда отказаться от принципа философии жизни, согласно которому психическое целое всегда остается

субъектом?

Доказательство того, что эта трудность была навязана Дильтею, мы находим в последних фрагментах. Ссылаясь на Лейбница, он говорит о единстве человеческой природы, о том, что дух каждого является отражением духа всех. Он также напоминает о Гегеле, но не останавливается и не может остановиться ни на каком решении, ибо как включить в его учение это соответствие микромира макромиру?

Дильтей упрекал Гегеля в том, что в своей философии истории он жертвует личностями во имя целого. В действительности же в теории самого Дильтея индивиду отводится не больше места. Этот неизбежный вывод воспринимается с трудом, потому что философствующий субъект — это именно индивид, а с другой стороны, потому что универсальное постулируется (или предлагается), а не мыслится или утверждается. Тем не менее человек выживает только в той мере, в какой преодолевает самого себя и объективируется: как можно приписывать наивысшую цену тому, кто обречен на гибель? Не состоит ли высшая цель в том, чтобы жить и самореализоваться или творить?

С помощью исторического опыта Дильтей стремился объединить философию в художественном и в техническом смысле, Ницше и Гегеля, примиренных, если можно так выразиться, благодаря научному методу. Имело ли успех это парадоксальное стремление?

С полной уверенностью можно признать, что размышление Дильтея над философией имело историческое значение. Оно было необходимо, оно отвечало на вопрос, который постоянно ставился: что делать, когда больше не веришь в философию, а являешься ее профессором? Или, выражаясь в более возвышенном стиле, как можно заниматься философией, если признано, что только положительная наука достигает истины, обязательной для всех? В некоем другом смысле это вопрошание философией самой себя также вечно, как и сама философия. Философствовать значит всегда искать философию.

Итак, мы спрашиваем только о том, каково значение результатов. По мнению Дильтея, Ницше, поскольку он обращается к индивиду, ото-

72

рванному от коллективного творчества, не удастся оправдать свою моральную проповедь и переоценку шкалы ценностей. Но достигает ли этого сам Дильтей? Как сделать выбор между несовместимыми ценностями, между конечными целями, которые с необходимостью исключают друг друга? Можно ответить, что благодаря историческому пониманию мы находим свое место в становящемся целом, мы одновременно осознаем историческую непрерывность и того, что является настоящим, и того, что должно быть будущим. Однако — и это провозглашает сам Дильтей — внутреннее единство эпохи все еще не найдено, эволюция не линейна. Более того, воспроизведение прошлого уже говорит о том, кто мы такие. Каким способом, пригодным для всех, оно позволяет нам принимать обязывающие нас решения? Полная истина, даже подтвержденная актом веры, имеет значение только для созерцания, ибо она одинаково охватывает все человеческие действия, лишь бы они включались в становление духа.

Следует ли ссылаться на структуру систем? Мало того, что такой ответ был бы достаточен во всяком случае только для потребностей мысли, а не для действия, он еще и вызвал бы легкое возражение. Закон эволюции систем неоднозначен, потому что пути развития этих систем нельзя фиксировать заранее. Идет ли речь о

философии? Можно сказать, что сегодня она должна идти в ногу с реальностями, быть пронизанной научным методом, но содержание, которое должно наполнять наше понимание мира, зависит от жизни людей. А как мы определим нашу жизнь? Никакая система не ведет к заключению, которое оказалось бы повелением, если только наше видение мира не ориентировано заранее существующим желанием. Все целостности отсылают как к своему глубинному источнику к самой жизни, сущность которой состоит в том, чтобы вечно творить и никогда не останавливаться<sup>28</sup>.

Сама жизнь познается только опосредованно и частично, преимущество ретроспективной мысли приводит к примату созерцания и тем не менее чем больше мы занимаемся историей, тем больше нам приходится решать как жить, т.е. выбирать.

1) Опосредованный метод понимания все больше и больше заменяется самонаблюдением. Напротив, во «Введении» он защищал интроспекцию, и Смотри комментарий *H* в конце книги.

2) фундаментальными категориями могли бы быть действие и страдание (*Wirken* и *leiden*, действие и противодействие).

3) Отсюда следует некоторое превосходство наук о духе над науками о природе. Здесь нельзя себе представить никакого различия между бытием и кажимостью. Жизненный опыт — это не знак незнакомой вещи, он само по себе есть то, чем является для нас.

<sup>14</sup> См. комментарий *B* в конце книги.

<sup>15</sup> Смотри комментарий *H* в конце книги.

<sup>i</sup> Это понятие ретроспекции намечается в работах Дильтея. Но мы выражаем его более четко, чем Дильтей, поскольку оно соответствует одной из тенденций его

мысли.

<sup>17</sup> В самой жизни заключена мелодия. — *Прим. перев.*

<sup>18</sup> См. комментарий *G* в конце книги.

<sup>19</sup> Понимание действия также игнорирует жизненный опыт.

<sup>20</sup> К тому же «формальный» круг не порочен. Дильтей описывает, а не строит и не делает формального вывода. Понятия законным образом взаимосвязаны.

<sup>21</sup> Непрерывность творческой силы как основной исторический факт. — *Прим.*

*перев.*

<sup>22</sup> Под исторической философией Арон с некоторыми оговорками понимает философию истории (см. с. 218 настоящего издания). — *Прим. перев.*

<sup>23</sup> См. комментарий *D* в конце книги.

<sup>24</sup> Т.е. дисциплины, которая претендует на то, чтобы возвести «концепции мира» в ранг универсальных научных истин.

<sup>25</sup> Т.е. психология наук о духе. — *Прим, перев.*

<sup>26</sup> См. нашу книгу «*La sociologie allemande contemporaine*», chap. II, Paris, Alcan,

1935.



<sup>27</sup> Вопрос об отношениях между психологией и экономической теорией заслуживал бы более тщательного рассмотрения, но здесь мы не можем этого сделать.

<sup>2X</sup> См. комментарий *E и FB* конце книги.

## Примечания

<sup>1</sup> Публикация писем и дневников (*Der junge Dilthey*. Leipzig und Berlin, 1933) дает поэтому решающее доказательство.

<sup>2</sup> Оно, безусловно, всегда имело это двойное значение. Ср. *Der junge Dilthey*, p. 81, 124, 190, 252.

<sup>3</sup> Эта тема очень часто встречается в текстах Дильтея. Ср., например. VII 1. P. 3-7.

Римская цифра обозначает том издания полного собрания сочинений Дильтея.

<sup>4</sup> В частности, в работе 1875 г. T. V, p. 32-73.

<sup>5</sup> Или, скорее, интуиция.

<sup>6</sup> Эту мысль можно найти уже в *Der junge Dilthey*, p. 141.

<sup>7</sup> См. комментарий *A* в конце книги.

<sup>x</sup> В этом описании противоположность двух названных источников познания преодолена: мышление (элементарные описания) открывается в эксперименте.

<sup>4</sup> См. комментарий *B* в конце книги.

74

# Логика истории и философия ценностей

(Риккерт)

## Вступление

В этой главе мы уже не встретим тех трудностей, что в предыдущей. Философию истории Риккерта<sup>1</sup> в первую очередь составляет логика познания или теория *Begriffsbildung*<sup>2</sup>. Этим термином Риккерт обозначает не только способ формирования понятий, но и способ оценки. Следовательно, мыслить значит оценивать. Поэтому анализ *Begriffsbildung*— это и есть принцип всякой эпистемологии; только он дает возможность ответить на критический вопрос: в каких условиях возможно воспроизведение исторического прошлого, которое могло бы претендовать на то, чтобы быть универсально истинным? Мы имеем дело со своего рода систематической методологией, стоящей ниже теории познания, но выше конкретной эпистемологии.

По правде говоря, Риккерт, как и Дильтей, претендует на разработку целостного учения. Критическая философия истории есть последнее слово поступательного движения, тезисом которого, по мнению Риккерта, является догматизм, а антитезисом — скептицизм. В теории ценностей он видит принцип универсальной истории, диалектику исторического разума.

Точнее, историческая логика предшествует трансцендентальной рефлексии, которая рассматривает универсальные *формы* опыта до всякого различения метода; над ней доминирует некая интерпретация кантианства: ее сопровождает философия ценностей, которая помогает объяснению и доказательству

свойств исторического суждения. Стало быть, можно задаться вопросом, имеем ли мы право изолировать логику.

Несмотря на эти оговорки, мне кажется неправомерным выделять из философии Риккерта, по крайней мере, в широком смысле логику целого. Прежде всего, ни теория познания, ни теория ценностей здесь *в основном* не имеют исторического характера. Критицизм Дильтея смешивается с философией истории, потому что рефлексия духа над самим собой сама по себе исторична. Риккерт же изучает неизменные отношения субъекта и объекта так, как будто они свободны от случайности и времени. Что касается теории ценностей, то она больше не является размышлением о прошлом или человеческой эволюции. Универсальные ценно-

76

сти доказаны посредством строго логических рассуждений: нельзя отрицать истину, не отказываясь мыслить.

Конечно, мы не будем совсем пренебрегать теорией ценностей, мы вкратце изложим ее в той мере, в какой она отвечает проблемам истории: история-наука, всеобщая история и универсальная история различаются системой ссылок, которые они используют, способом соотнесения фактов с ценностями. Наконец, Риккерт претендует на универсальность, **не** жертвуя реальностью становления, тем, что разрешает одну из фундаментальных антиномий исторической философии.

Что касается трансцендентальной критики, то от нее мы полностью абстрагируемся. В нашем изложении мы будем исходить, как и сам Риккерт, из такой реальности, которая нам представляется. Мы имеем право не принимать во внимание, какие ценности или формы она предполагает. В теории истории все происходит так, как если бы понятие реальности было ясно всем.

Наконец, ее было бы легче понять, если бы мы могли показать способ философствования, с которым она связана. Будем довольствоваться несколькими замечаниями. Кантианство можно было бы определить как учение о ценностях. Между скептицизмом, к которому ведет психология, и метафизической трансцендентальностью Кант вводит новый план: план вещей, которые не существуют, но имеют ценность (т.е. которые предписываются всем людям независимо от их интересов и желаний). Трансцендентальный субъективизм, совсем не ведущий к релятивизму, — это единственная гарантия универсальности. «Я», которое строит объект, есть одновременно принцип и норма всякой истины. Но истина есть ценность. Тогда логика — это часть теории ценностей, и нет ничего, что бы предшествовало этому знанию.

Ограничимся этими замечаниями, которые, может быть, оправдывают это вынужденное «расчленение». Учение об исторических формах (которое к тому же было создано до завершения философской системы) не самодостаточно. Оно открывает некоторые перспективы, но не предполагает готовых результатов.

## 1. Изложение теории

Риккерт излагает свою теорию, руководствуясь синтетическим принципом. Он начинает с чувственного содержания и, добавляя некоторые характерные признаки, воспроизводит реальную историю, все время продвигаясь от формального к материальному. Мы лишь должны проследживать определенные моменты этого поступательного движения: границы наук о природе, метод индивидуализации и историю культуры, понимание, обоснование объективности и теорию ценностей, науку и философию истории.

77

### Границы естественных наук

Окружающая нас реальность, которую мы стремимся познать, предстает перед нами как нечто бесконечное в двух смыслах: экстенсивном и интенсивном. Вещи безгранично расширяются в пространстве, явления разворачиваются во времени. Каждый сантиметр материи таит в себе бесчисленные свойства. Не только два листа одного и того же дерева различны, невозможно перечислить все их зубчики, волокна и детали окраски. Эта бесконечность, которая характеризует непрерывность мира, данного нашему восприятию, не поддается нашему рассудку.

Итак, наука есть форма осмысления мира, она состоит из суждений, которые имеют значение для реальности, хотя и не благодаря воспроизводящим ее образам. Наука имеет дело с конечным объектом, в противном случае она напрасно истощила бы себя, преследуя недостижимую цель, при этом она стремится к систематической форме. Основные условия познания вытекают из этого первого конфликта между бесконечностью нашего восприятия и ограниченностью нашей науки. Все науки имеют общую черту: они преодолевают чувственную бесконечность. Они различаются способом, которым они удовлетворяют этой необходимости тождества.

В сущности есть два типа наук, потому что есть два способа преодоления чувственного бесконечного. В одном случае реальность объясняют с помощью законов, в другом ее представляют как некие единицы становления и отбирают материал, соотнося его с ценностями. Такое разделение кажется не только очевидным и отчетливым, но и исчерпывающим. Можно рассматривать закон или факт, общее или единичное. Объект науки конечен, как конечны связи, лежащие в основе мира, и как конечны ценности, которые его наполняют и делают многообразным.

Всякая наука<sup>3</sup> пользуется словами и понятиями. Редукция чувственного бесконечного начинается заменой бесчисленных и туманных образов на определенные значения. В самом деле, слово — это не совокупность материальных следов на бумаге или движений в воздухе. Оно имеет значение, которое тождественно самому себе, в то время как даже одно слово проявляется в виде множества чувственных аспектов; и это значение имеет ценность для многочисленных явлений. Оно имеет общий характер (*allgemein*). л

Слово полностью выполняет свою функцию лишь тогда, когда имеет точное значение, иначе говоря, когда оно соответствует понятию. Действительно, понятие преодолевает двойную бесконечность. Как и признаки, определяющие понимание, предметы, входящие в объем понятия, представляют собой конечное множество. И мы больше не рискуем потеряться в перечислении свойств, бесконечно собирать разнородные предметы. Следовательно, понятие — это нечто общее и имеет значение для ряда частных случаев. И поскольку любая мысль концептуальна, любая наука, в той мере, в какой она использует понятия, будет иметь общий характер.

Но одному понятию не преодолеть бесконечное чувственное. В самом деле, оно определяется одним или многими высказываниями, составлен-

ными из слов. Но слова сохраняют отпечаток своего эмпирического происхождения, они отсылают нас к интуиции. Стало быть, они не гарантируют надежности связи, установленной понятием. Для того чтобы доказать единство свойств и объединение некоторых объектов в понятие, важно не ссылаться на слова, а подняться до суждения. Всякое понятие может быть рассмотрено в суждениях. Понятие действительно, если действительны суждения, которые оно предполагает.

При каких условиях обеспечивается эта действительность? Суждение представляет ценность в той мере, в какой отношение между двумя терминами, которое оно устанавливает, не связано ни со временем, ни с местом, где оно было сформулировано, иначе говоря, отношение действительно, если оно необходимо. Мы реально преодолеваем чувственную бесконечность благодаря необходимости. Только необходимость отношения гарантирует нам применение наших понятий, ибо они имеют значение лишь тогда, когда соответствуют закономерности или проистекают из структуры мира.

Несомненно, можно представить себе науку, которая довольствовалась бы общими понятиями и остановилась бы на классификации. Однако таким образом она преодолела бы только интенсивное, но не экстенсивное бесконечное. Действительно, нет никакой уверенности в том, что все явления найдут место в рамках нашего мышления. Далее, мы пользуемся классификацией в той мере, в какой не считаем ее произвольной. Но чтобы классификация имела естественный характер, необходимо выделить существенные или простые черты. Таким образом, нас снова отсылают к суждениям, которые имели бы значение для объяснения явлений, а не просто для их организации. Для нас классификация имеет смысл лишь в том случае, если ради обоснования или ради цели она доказывается законами.

Закон природы представляет собой сам тип научного знания. Истинные научные понятия сводятся к ряду законов. Их общий характер вытекает из необходимости потенциальных суждений, которые их определяют. Чтобы рассмотреть только общие признаки явлений, нужно выделить — не путем накопления опыта, а путем анализа — причину их повторяемости. Поэтому научное понятие тем более совершенно, чем больше оно отделено от чувственной интуиции. Следует выявлять отношения между вещами, поскольку сами они — лишь данные факта, недоступные мышлению. Идеал науки о природе был бы достигнут, если бы науки, объединенные в единую систему, содержали не больше одного понятия о вещах. Фундаментальная наука

установила бы «атомы», и тогда все объяснялось бы отношениями между атомами. Понятия объектов, введенные «низшей» наукой (организм, химические элементы, свет или звук), были бы превращены «высшей» наукой в отношения. Единый каркас, бесчисленные отношения. — такова была бы целостная наука в своем завершении.

Такая наука имела бы значение для мира, но она была бы бесконечно далека от отправной точки, т.е. от чувственно данного. Можно даже сказать, что чем больше она бы развивалась, тем меньше она сохранила бы элементов, заимствованных из непосредственной действительности. Следовательно, для науки о природе существует непреодолимая грани-

78

79

ца: индивидуальное, явление, реализовавшееся в определенной точке пространства, в определенный момент времени, чистое событие вместе со своими свойствами всегда будет ускользать от понятия наук о природе. Можно сказать, что мир науки становится все более и более «ирреальным», если под реальным понимать мир нашего восприятия: иначе говоря, граница наук о природе есть сама реальность в своей единичности.

## Наука о единичном и наука о культуре

Таким образом, анализ наук о природе подсказывает первое понятие исторического факта, а именно: *индивидуальное*.

Однако в этом смысле индивидуальное не есть объект исторических наук. Оно недоступно никакому познанию в понятиях, т.е. никакому мышлению. С другой стороны, во всех науках мы употребляем слова и понятия, которые имеют общее значение. Поэтому действительная проблема состоит не в том, чтобы создать науку, которая достигла бы единичных данных, чем пренебрегает любая физика, а только в том, чтобы создать науку, которая *с помощью общих инструментов* сохранила бы от индивидуальной реальности нечто большее, чем науки о природе. Или в том, чтобы построить науку, понятия которой были бы ориентированы в другом направлении.

Итак, мы живем в мире индивидов. Окружающие меня вещи существуют для меня в своей единичности. Мой стол, мой стул, моя ручка кажутся мне красивыми, полезными, практичными и т.д. Слова и поступки людей, которые меня окружают, мне нравятся, внушают отвращение и т.д., стало быть, индивидуальность действий и вещей создается жизненной или моральной ценностью, которую они для меня имеют. Этот стол как мебель благодаря своей функции имеет значение. И я не смог бы расчленить его на части, не уничтожая самого его бытия. Значение мебели делает неделимым материально делимое целое. Любая вещь, рассматриваемая таким образом, индивидуальна не в том банальном смысле, что она находится здесь в такой-то момент времени, что она имеет такой-то запах и такую-то форму: она *индивидуальна* в том смысле, что она *одна и целостна* или что ее нет.

Достаточно продолжить эту жизненную позицию в науке для определения собственного объекта истории. Наука создает исторический мир, соотнося с ценностями аморфную материю, так же как люди своими желаниями, своей волей, своими ценностными суждениями разнообразят нейтральный мир, представленный их рассудку. Мы одним махом решаем двойную проблему: как сохранить в науке индивидуальность вещей, не теряя в бесконечном их свойств. Объектом истории являются индивиды, она отбирает свой материал, соотнося явления с ценностями.

Два примера, взятые из самой книги Риккерта, хорошо иллюстрируют его теоретическую позицию. Самый большой бриллиант в мире «Кохинор» («Kohinoor») индивидуален (неделим), поскольку его ценность определена. Его значение связано с тем, что он уникален. Если

бы он был разбит, то перестал бы представлять для нас интерес. Поэтому его индивидуальность, так сказать, абсолютна и искусственна: она полностью связана с нашим желанием, но она не исчезнет, пока не исчезнет и сама вещь, имеющая исторический характер. С другой стороны, цвет шапки Фридриха II во время битвы при Россбахе нам безразличен. Конечно, этот цвет привлек бы наше внимание, если бы речь шла об изучении одежды той эпохи или характера короля. Всякий пример незначительной детали всегда будет казаться надуманным и сомнительным. И тем не менее мы чувствуем, что бесконечное количество явлений прошлого мира исключается историей. Мы бы никогда не смогли составить исчерпывающее описание,

сантиметр за сантиметром, внешности Клеопатры или одеяния Фридриха II (в его вещественной реальности).

Таким образом, мы заменяем бесконечный мир чувственных вещей конечным миром значимых индивидуальностей (лица, действия или вещи). Ту же функцию, которую в истории выполняют ценности, но другим способом, выполняют законы в науках о природе. Они позволяют отличать главное от второстепенного, то, что нас интересует от того, что не заслуживает внимания. В одном случае мы сохраняем свойства, общие множеству объектов или событий, и объясняем устойчивые связи свойств или повторяемости необходимыми отношениями. В другом случае мы делаем выбор в реальном согласно ценностям, присущим людям, которых мы изучаем: красота, истина, культура, государство.

Мы должны просто добавить, что историк выходит за пределы того, чего требовало бы точное концептуальное мышление. Он добавляет огромное количество деталей, которые оживляют и расцветивают эти исчезнувшие индивидуальности. Но логика истории имеет право ограничиться анализом исторических суждений. Эти последние касаются индивидов, отобранных путем соотнесения реальностей прошлого с ценностями. Такой принцип не содержит ничего таинственного, он ограничивается формулировкой в точных терминах этой банальной истины: из мертвых вещей мы удерживаем то, что по той или иной причине нас интересует, волнует и увлекает.

Такое определение исторической науки вдвойне несовершенно. Оно не показывает, как история развивается, как выражается в ней стремление к законам все большей и большей общности. С другой стороны, она строго формальна, и не уточняет объект, который поддается такой обработке.

Историк не довольствуется установлением фактов. Так же, как объяснение того или иного явления с помощью закона интегрируется в систему законов, событие получает свой истинный смысл только ввиду целого. Но историческое целое — это не более общий термин, а действительное отношение для большого числа частных случаев. Целое единично и уникально, как и само событие. Только один раз существовала Римская империя, как только один раз была битва при Каннах, и только один раз был убит Цезарь. Никакая империя не имела тех же особенностей, что и Римская, никакое убийство не было похоже на убийство Цезаря. Отношение факта к целому есть

80

81

скорее отношение части к целому, чем особенного к общему, примера к закону.

Эта целостность существует только в силу самого принципа связи с ценностями. Историк расчленяет такие «целые», как индивиды согласно цели своего исследования, согласно вещам, которые кажутся ему интересными. Он изучает историю искусства, школы, государства, войны: различные единства значений, иначе говоря, отношения чувственных реальностей к ценностям.

Он локализует факт в социальном пространстве, во времени, в единичной эволюции, индивидуальность которой вытекает из применения одного и того же принципа. Риккерт различает семь значений понятия эволюции. Нет необходимости разбираться в деталях. Выделим основную идею. Историк, с его точки зрения, не нуждается ни в моральной идее прогресса, ни в метафизической идее становления, венцом которых одновременно являются цель и принцип. Но ему недостаточно идеи простого изменения или даже направленного преобразования. Чтобы разделить на части становление, отделить существенное от несущественного, необходимо соотнести исторический период с определенной ценностью (например, объединение Германии). Мы сохраним в нашем рассказе события, которые способствовали образованию империи. Мы придаем единство нашей истории, ограничиваясь неуклонной реализацией этой ценности. Тот же принцип, распространенный на последовательность фактов во времени, здесь объясняет индивидуализацию как отбор.

Тем не менее недостаточно учитывать историческую реконструкцию. Ценности дают нам возможность выбирать главное, объединять целостные образования, воспроизводить пути развития. Но раз был сделан первый отбор, раз интересующие нас вещи были выделены, мы будем искать их причины, не заботясь о действительной пользе этих причин. Случайный факт (падение камня, легкое недомогание человека) найдет место в рассказе, если он оказал влияние на первичные объекты науки (т.е. на объекты, которые мы непосредственно соотнесли с ценностями). *Эффективность (Wirksamkeit)* — не единственная причина

отбора, ибо в плане естественного детерминизма всякое событие имеет последствия, которые продолжают бесконечно, но все же отбор, интерпретированный таким образом необходим.

Таким образом история, по-видимому, сохраняет индивидуальную реальность в трех смыслах: она создает индивидуальности, размещает их в единичной ситуации, а затем в уникальной эволюции. Наука о природе объясняет реальность как бы в целом с помощью элементов и связей между элементами. История в целом представляется такой же индивидуальной, как, например, объявление войны в 1914 г.: она излагает историю человеческого рода.

Итак, противоположность двух типов наук проявляется, как только начинают сравнивать конечную цель, которую преследуют, с одной стороны, физика, а с другой, — история. Одна в конечном итоге идет к уникальному и единичному, другая — к необходимому и общему.

82

Естественно, эта антиномия имеет значение для конечных целей исследования. Если же рассматривать исследование с точки зрения его средств, то единичность и общность сочетаются во всех науках.

Фактически мы наблюдаем пять форм исторических общих понятий. Слова, понятия, которые использует историк, являются общими. Я описываю какой-либо исторический персонаж из прошлого, как лампу, которая находится передо мной, используя прилагательные (т.е. понятия качества). Я излагаю факты, приписывая такой-то вещи то или иное изменение (выраженное в понятиях), но вместе с тем я уточняю ту точку в пространстве или во времени, где совершается это явление.

Далее, организующие ценности универсальны. Они должны быть пригодны для всех, если наука хочет претендовать на объективность.

Кроме того, историк не всегда имеет дело с событиями, строго локализованными во времени. Он изучает не все *действия* рассматриваемого им исторического лица. Тем более, если речь идет о людях, не отличавшихся влиянием или известностью. Его интересуют не все немецкие крестьяне XV в., а, например, только обстоятельства жизни крестьянина этой эпохи. Таким образом, историк употребляет понятия, которые являются только «относительно историческими».

Эта оговорка не ослабляет противоположности двух видов наук. В самом деле, относительно исторические понятия отличаются, несмотря ни на что, от знаний о природе. Связи между признаками, свойственными группе индивидов, строение предмета вытекают из отношения к ценностям. Кроме того, цель науки другая. Общие термины употребляются для определения единичных целостностей. Даже общее понятие «крестьянин XV века» не выпадает ни из определенного социального целого, ни из определенной эпохи.

Наконец, каузальная связь в истории устанавливается между двумя *событиями*. По определению, так сказать, уникальная последовательность не ведет к установлению отношения тождества. Чтобы такое отношение не выродилось в эмпирически наблюдаемую связь, чтобы оно не свелось к констатации последовательности, необходимо, чтобы оно дедуцировалось из множества общих высказываний. Если явление-следствие  $B$  разлагается на  $a|B|c|d$  а явление  $A$  — на  $o, !?, c, d$ , то каузальное отношение  $AB$  будет необходимым, если мы установим необходимость связи, которая объединяет  $a$  и  $a|b$  и  $B', c$  и  $c|d$  и  $d$ . Естественно, речь здесь идет об идеальной схеме, которой историческое объяснение полностью никогда не достигает. Но роль общих высказываний можно показать на любых примерах. Мы утверждаем, что ножевые удары были причиной смерти Цезаря, что анархия породила диктатуру. В первом случае наше утверждение базируется на законах жизни, во втором случае наше утверждение имеет значение в той мере, в какой мы располагаем достаточно общими высказываниями (например, что состояние духа граждан в анархическом обществе необходимо ведет к авторитарной воле или что социальное разложение освобождает сильных людей, которые снова ищут силу и т.д.).

Во всех случаях эти примеры подтверждают две мысли, которые мы хотели бы напомнить: история использует общие истины, но целью остается единичное, историк хочет раскрыть новизну события, естествоиспы-

83

татель— постоянство законов. Историк рассказал бы, каким образом в определенную эпоху сформировался человеческий род, а биолог — как во все времена животные передают свои признаки своим потомкам.

Цель исторического труда — воспроизведение уникального целого в его необратимом становлении. Физическая наука, напротив, изолирует закрытые системы для выявления абстрактных связей: янее, чем когда-либо, выделяются два направления научной работы, с одной стороны, ориентация на законы, а с другой, — на конкретное.

Нам остается определить природу объекта, который мы изучаем исторически и становление которого мы описываем.

Наша жизнь разворачивается в мире индивидуальных реальностей, о которых мы постоянно имеем ценностные суждения. Эта статуя красива, этот политический режим отвратителен, эта машина полезна. Историк продолжает эту линию естественного поведения, но вместо того чтобы занять определенную позицию в отношении вещей, вместо того чтобы придать им позитивную или негативную значимость, он довольствуется тем, что выделяет из нейтрального мира индивидов, которые имеют значение по отношению к ценностям живых людей. Например, этот избирательный закон кажется мне хорошим или плохим; мое суждение не совпадает с суждением моего соседа, но мы согласны по одному пункту: в отношении ценности государства или политической свободы этот закон имеет значение.

Но откуда мне взять эти ценности, с помощью которых я конструирую единства, как не из самого материала? Может быть, они «имеют ценность» по ту сторону природы и людей, а в вещах они существуют только благодаря действиям живых людей, способных занять какую-нибудь позицию в отношении ценностей. И если история должна быть наукой о реальном, то нужно, чтобы реальность, к которой я подхожу исторически, содержала такие существа. Ведь только существа, наделенные сознанием, способны утверждать или отрицать истину, принимать или отвергать долг, воспринимать или не воспринимать красоту. В таком случае, наука о значимых индивидуальностях имеет в качестве объекта психические реальности.

А если психические существа составляют часть объекта истории, то они и должны быть в центре рассмотрения. В самом деле, ценности, которые определяют организацию опыта, могут быть одновременно ценностями историка и ценностями изучаемой эпохи. В этом случае люди, которые мыслили или чувствовали эти ценности, интересуют нас непосредственно и в первую очередь. Они являются «историческими центрами», носителями эволюции. Если наши ценности не совпадают с ценностями рассматриваемой исторической эпохи, то мы делаем над собой усилие и пытаемся мысленно вызвать в себе некоторое сочувствие тому, что нам чуждо, чтобы воспринять ценности, ради которых люди прошлого жили и умирали. Без этого мы не могли бы ни понять события, ни отобрать главное. (Свои собственные ценности мы используем лишь тогда, когда желаем судить об исчезнувшей цивилизации.) Во всех случаях история значимого прошлого есть прежде всего история людей.

84

К тому же предыдущее рассуждение некоторым образом идет от «я». Почему мы должны соотносить данное с ценностями, если в этом данном мы не находим актов сознания, которые бы создавали или разрушали блага, людей, которые бы подчинялись или были неверны категорическим императивам?

Возможно также уточнение этого рассуждения другим, взятым из самих фактов. История как наука может существовать, если она имеет универсальное значение. Поэтому важно, чтобы одни и те же реальности были существенны для всех или не заслуживали ничего внимания, другими словами, чтобы используемые ценности были универсально значимыми. Но эти ценности устанавливаются историком не произвольно, а выделяются из самого материала. Поэтому историческая наука возможна только в том случае, если мир прошлого открывает нам ценности, принятые всеми «историческими центрами». Однако, как нам показывает наблюдение, универсальные ценности обязательно являются человеческими ценностями, точнее, социальными ценностями.

В самом деле, чтобы претендовать на всеобщее одобрение, ценности должны быть сверхиндивидуальными и не должны выражать естественных или личных инстинктов. С суждениями, которые мы высказываем относительно вещей, способных удовлетворить наш голод, жажду, сексуальные потребности, не связывается никакое требование универсальности. Только те ценности касаются всех индивидов сообщества, посредством которых человек возвышается над животным началом и эгоизмом в жизни. Таким образом, предмет исторической науки уточняется: если мы называем культурой совокупность ценностей, которые

создает коллективная жизнь (техника, церковь, государство, нация, семья и т.д.), то историю можно определить как науку об уникальной эволюции человеческих обществ и их культуры.

Формально история есть наука о значимых индивидах. Реально — она наука о культуре. Вывод реального определения, исходя из формального, ведет в сущности к следующей мысли: любознательность индивидов не отделима от интереса к ценностям, поскольку эти ценности предполагают существование людей, способных их реализовать, история единичного всегда касается события, одновременно крупного и уникального, становления людей в обществе.

## Категория понимания

Наше изложение следовало тем же порядком, который был принят Риккертом. На его взгляд, важно идти от формы к содержанию, от метода «индивидуализации» к духовной реальности. Но результат этого рассуждения ставит двойную проблему. Риккерт начинает с того, что не признает различия физического и психического. Правомерно ли такое безразличие? С другой стороны, предмет, который он в конце концов признает за исторической наукой, составляет прежде всего психическая жизнь людей, способных занять определенную позицию в отношении ценностей. Как нам удастся понять жизнь других';\*

85

Различение физического и психического необходимо для естественных и психологических наук, но оно, по-видимому, бесполезно и даже вредно для истории. Действительно, речь идет здесь о двух отдельных частях внутри мира. Разумеется, психическое лишено необходимых характеристик и невидимо, его характерной чертой является то, что оно дается только отдельной личности, тем не менее оно не более и не менее реально, чем физическое, оно разворачивается во времени, оно формируется и исчезает. Но историк изучает одновременно физическую и психическую реальность, он стремится зафиксировать как психическую, так и физическую жизнь людей прошлого. Более того, он должен принять как физически данное причинную зависимость идеи, а эта зависимость стала бы проблематичной, если бы историк согласился на этот разрыв, который необходим психологу.

Психолог изолирует психический объект, который анализирует, как если бы он был нейтральным и малозначимым. Он стремится уловить устойчивые последовательности и подняться от конкретных фактов к необходимым законам, которые их объясняют. Его идеал, сравнимый с идеалом физика, — это идеал мира атомов, законным образом предсказуемые комбинации которых все время составляли бы единую данность. Натуралистическая психология, которую описывал Дильтей для того, чтобы ее критиковать, здесь становится узаконенной психологией и соответствует модели всякой естественной науки: если не интересоваться индивидами, то для преодоления чувственного бесконечного естественным средством является обращение лишь к общим чертам различных явлений. Конечный и неизбежный пункт развертывания генерализирующего метода есть идеальный мир пустых понятий.

Таким образом, Риккерт сходится с Дильтеем в отрицании какой бы то ни было существенной связи такой психологии и истории. Но вместо того чтобы прийти, как Дильтей, к заключению о необходимости новой психологии, он делает вывод лишь о противоположности всякой психологии по отношению к истории и о том, что понятие *наук о духе* лишено внутреннего единства и внутренне противоречиво. Систематическая психология не может заключать в себе, как того желал Дильтей, содержание явлений, и поэтому она всегда будет походить на классический тип естественной науки. Она никогда не будет фундаментом исторических наук.

Следовательно, если кто-то утверждает, что историк находит больше помощи в творчестве поэта или моралиста, чем в творчестве профессора психологии, то этому не надо удивляться. Интуитивное понимание человеческой жизни, которое передает нам литература, ближе к историческому труду, чем общий анализ психо-физиолога. Историк, который хочет изобразить своих героев в духе романиста, прибегает к донаучным понятиям, к обычному жизненному опыту, к мудрости нации. Пребывание в лаборатории ничего бы ему не дало.

Наконец, — и это возражение более важно — индивидуальное единство событий и эпох, источник и объяснение которого Дильтей находит в психическом целом, по мнению Риккерта, не имеет



психологического характера. Душевные явления не имеют внутреннего единства, ученый разъединяет их по своему усмотрению, а материал не сопротивляется такому ана-

86

лизу (по крайней мере, до тех пор, пока ученый абстрагируется от значений). Единство бриллианта связано с отношением к ценности, оно всегда идеально: основополагающая противоположность — это противоположность не природы и духа, а факта и ценности.

Высказывание  $2+2=4$  не есть реальность или, по крайней мере, нам легко отличить заметные следы на бумаге от значения этой фразы, и само это значение уточняется только через отношение «ценность — истина». Суждение не существует, а значит. Между реальным и ценностью вклинивается третье царство, царство значения, которое порождается из комбинации факта и ценности или из отношения реального и ценности. Эта противоположность существенна для истории, ибо исторический метод как раз и предписывается в тех случаях, когда реальность значима. Мы интересуемся индивидами, когда вещи индивидуализированы по своему смыслу.

Не будем подробно излагать отношения двух понятий — смысла и ценности. Отметим только, что с логической точки зрения исходным является понятие ценности (хотя мы непосредственно живем в мире, населенном индивидуальными значениями, которые в плане умпостигаемого можно сравнить с материей в чувственном мире). Значение, как мы уже видели выше, создается либо историком, который соотносит нейтральную вещь с некоторой ценностью, либо деятельностью какого-либо исторического персонажа, занимающего определенную позицию по отношению к ценности.

Проблема, которая нас будет здесь занимать, — это проблема отношения между значимым и психическим. Несомненно, произведение искусства имеет значение, но не имеет психического характера. Вообще эти две характеристики дополняют друг друга и тем не менее суждение — психическая реальность — никогда не смешивается концептуально, если не реально, со смыслом суждения. Люди живут значениями, но если понимание значений, которое мы себе составляем, у каждого свое, сами значения одинаковы для всех. Каждый является единственным свидетелем своего сознания: общность между людьми устанавливается духом.

Таким образом, мы нашли ответ на поставленный выше вопрос: как историку удастся понять свой объект, т.е. психическую жизнь людей, занимающих определенную позицию в отношении ценностей? Действительно, промежуточное царство смысла объединяет вечно разделенные монады. И опять критическая философия избегает психологизма и метафизики. Сказать, что можно заново пережить состояние сознания другого, — это абсурд: самое непосредственное наблюдение показывает нам, что каждый находится наедине с самим собой. Понадобилось бы чудо для того, чтобы перенестись в сознание другого. Кроме того, часто вынуждают себя ссылаться на трансцендентные гипотезы предустановленной гармонии или божественного видения.

Проблема была бы неразрешимой, если бы не было посредника меж-ДУ душами, т.е. духа. Предположим, объясняет Риккерт, что на следующий День после окончания войны какой-нибудь немец выразил бы нам свое Удовлетворение Версальским договором — мы бы легко поняли «смысл»

87

его слов, но с трудом смогли бы разделить состояние его души. Логически понимание всегда идет двумя путями (которые не обязательно следуют друг за другом): это понимание значения и гипотетическая реконструкция состояния души, проявляющаяся в этом значении, реконструкция, произведенная с помощью всех психологических и других знаний, которыми мы располагаем. В приведенном примере второй метод нам кажется почти невозможным: нам никогда не удастся представить себе сознание немца, удовлетворенного Версальским договором.

Этот случай нужно рассматривать как абсолютно общий: смысл легче отличить от психического факта, когда он имеет относительно общий характер и выражается словами. Но даже если в качестве тезиса взять самый трудный пример, понимание человека по выражению лица, то все равно мы бы нашли те же различия. В этом случае пережитый смысл абсолютно единичен, неотделим от своего объекта и, может быть, трудно выражается в понятиях. Но тем не менее принцип остается неправомерным: мы можем

разделить гнев или удивление человека, смотрящего на нас, только в том случае, если мы понимаем его смысл.

Итак, Риккерт в первую очередь думает о том, чтобы доказать, что смысл есть необходимый посредник в познании другого. Он также пренебрегает анализом второго пути: надо, наверное, различать реконструкцию состояния души, соответствующую понятному значению, и стремление оживить это состояние души. Но он не определяет ни средств и трудностей, ни возможностей «симпатии».

В конце концов даже эта последняя форма понимания не есть психическая сопричастность. Она предполагает интеллектуальные операции, и мы можем снова оживить пережитый смысл в большей степени, чем сама жизнь. Несомненно, здесь кроется какая-то тайна. Как можем мы уловить «алогичные» значения, с которыми никогда не сталкивались? Во всяком случае способность сочувствовать другим людям и вести читателей к этому сочувствию — это милость, которую не смогла бы прояснить никакая логика.

В сущности, историческое понимание не отличается от понимания настоящего. Конечно, нехватка материала не позволяет нам получить полное знание об ушедших людях, но в данном случае мы тоже стремимся к тому, чтобы испытать те чувства, которые эти люди когда-то пережили.

Риккерт добавил эту теорию понимания, которой не было в первых изданиях книги, для примирения с «объективными» теориями истории и для доказательства того, что только его метод дает возможность истолковать и поставить на свое место, в определенную логическую структуру, специфические черты знания, вытекающего из природы реального. Понимание тоже идет в направлении *индивидуализации*. С другой стороны, оно вступает в дело только тогда, когда факты уже известны: иначе говоря, каким образом мы можем уловить жизнь других людей? Понимание предназначено для того, чтобы интуитивно осуществить реконструкцию живого и конкретного прошлого.

Таким образом, полученные выше результаты подтверждаются. Конечно, сомнительно, чтобы историку когда-либо удалось получить такое

же индивидуальное значение, каким является выражение лица. В большинстве случаев он довольствуется значением, разделяемым несколькими лицами: но смысл, принадлежащий сознанию нескольких лиц, — это не то общее понятие, которое можно сравнить с общим понятием, связанным с примерами. Наконец, хотя материал истории состоит как из духовного, так и из физического и психического, тем не менее подлинная история остается наукой о реальном, она касается значимой реальности, а не парящего духа (хотя в некоторых областях, как, например, в истории философии, историк почти всегда останавливается на идеальных сооружениях из значений).

Приняли бы такие «объективисты», как Дильтей, теорию, которую мы только что вкратце изложили? Особенно было бы интересно знать, нашли бы они ответ на вопросы, которые перед собой поставили. Если историческое понимание протаскивается задним числом для оживления изложения, то проблема, несомненно, оказывается чуждой собственно логике. Но если отношения между фактами умопостигаемы, то здесь сокрыто решающее данное для самой природы исторического объяснения. Однако Риккерт, по видимому, и не подозревал о существовании этой проблемы.

## Объективность и ценности

Если бы теория Риккерта была логикой, то наше изложение было бы завершено. Но фактически она представляет собой еще и критику. Как и Дильтей, хотя и в другой форме, Риккерт задается вопросом: при каких условиях наука о прошлом имеет силу для всех?

Проблема поставлена в строго абстрактных терминах: не рассмотрены трудности, касающиеся установления фактов, построения доказательства или правомерности каузальных отношений. Вопрос касается только ценностей, которые играют в истории ту же роль, какую в физике играют законы, — роль принципов отбора, обязательных для всех. Риккерт пытается представить историю в том же плане, в каком рассматривают физику: может ли анализ исторического объекта посредством ценностей претендовать на ту же объективность, на которую претендует детерминация общего с помощью естественных законов?

Если довольствоваться объективностью факта, то история сразу же оказывается на уровне физики. Внутри той или иной культуры есть ценности, которые признают таковыми все. Поскольку историк использует как систему соотнесения ценности, признанные коллективом, история будет действительной для всех членов

этого коллектива. Но если бы наука о природе сводилась к наблюдению реального, к сравнению явлений, то она не поднялась бы выше. Все наши понятия, все классификации так же случайны, как и ценности, признанные каким-либо сообществом, если мы абстрагируемся от необходимости законов. Однако эмпиризм, который не хочет знать ничего, что происходило бы не из опыта, не должен признавать эту необходимость. Чтобы выбирать среди чувственных свойств (поскольку мы не можем сохранить их все), нужно либо согласиться с тем, что

88

89

этот выбор произволен, либо признать существование необходимых законов или абсолютных ценностей.

Поэтому эмпиризм бессилён обосновать универсальную действительность наук, но во всяком случае полученный результат существует. То что история так же объективна, как физика, верно при условии, что человеческие знания полностью объясняются своим содержанием.

Риккерт отказывается искать в метафизике то решение, которого не даёт чистый опыт. К тому же гипотеза о трансцендентном привела бы к принижению истории. Если наука о законах достигнет реальности «в себе», то историческая наука превратится в низшее знание, связанное с миром видимостей. Что же касается идеалистической метафизики гегелевского типа, то она тоже растворяет значение исторической науки или, по крайней мере, она позволяет ей существовать лишь в той мере, в какой она не полностью рационализирует становление: чтобы история существовала, нужно, чтобы не все реальное было рациональным. Отбор предполагает различие существенного и несущественного. История нуждается в противопоставлении природы и свободы. Если мы улавливаем абсолютное бытие, то наука о прошлом как реконструкция того, чего больше нет, исходя из того, что должно быть, больше не имеет смысла.

Действительно, ни метафизика атомов, ни метафизика идей не могут быть оправданы. Физика разрабатывает идеальную конструкцию из понятий, имеющих значение для реальности. Что касается истории, то она, возможно, связана с трансцендентными ценностями. Во всяком случае именно с помощью ценностей мы, может быть, достигнем сверхчувственного, но не наоборот. Таким образом, чтобы избежать «психологизма», мы опять-таки пришли к субъективности трансцендентального «Я». Чтобы физика имела объективный характер, нам нужно верить в существование необходимых законов. А чтобы история имела объективный характер, нам нужно верить в существование универсальных ценностей.

Уточним мысль Риккерта: нет нужды ни в том, чтобы *наши* законы были необходимы, ни в том, чтобы *наши* ценности были универсальными, надо только, чтобы такие законы и такие ценности существовали.

Что означают эти два утверждения, если их выразить другими словами Риккерта? Первое воспроизводит вопрос Канта: Как возможны синтетические суждения *a priori*? Повседневная жизнь не доказывает действительности физических отношений, умопостигаемое нам недоступно: только чистая деятельность трансцендентального «Я» убеждает нас в существовании этой необходимости. Трансцендентальный план у Риккерта превращается в план ценностей. Предположение о существовании законов, априорное синтетическое суждение есть условие объективной науки. Что касается утверждения об универсальных ценностях, то оно равносильно банальному вопросу: имеет ли смысл история? Или, скорее, верно ли, что признавать смысл за историей обязательно для всех? В самом деле, смысл вытекает из отношения к ценности, и поэтому если универсальные ценности существуют, то человеческая история, где мы сталкиваемся с ними, будет иметь смысл для всех.

Ответы Риккерта на эти два вопроса имеют такой же характер. Они состоят в том, чтобы показать, что если мы отказываемся признать эти высказывания, то мы больше не сможем мыслить. Отрицание этих гипотез противоречиво, скептицизм и абсолютный релятивизм отвергают друг друга. Кантовский рефлексивный анализ становится, по существу, логическим и абстрактным: мы ищем все, что должны принять для формирования опытного знания о мире. Выделенные таким образом необходимые условия представляют собой «формы» нашего мышления.

Если кто-то утверждает, что мы не в состоянии открыть какой-либо закон природы, то он должен сформулировать одно из таких необходимых суждений, возможность которых он отрицает. Стало быть, предположение о существовании необходимых законов неизбежно. Также легко показать, что гипотезы, необходимые для истории, имеют универсальное значение. В самом деле, существует, по крайней мере, одна ценность, универсальный характер которой не сможет отвергнуть ни один учёный: это ценность

истины. Но в то же время существует, по крайней мере, одна история, которая имеет значение для всех, это история науки. Поэтому при соотнесении с историей науки всякая человеческая история получает смысл.

Тем не менее мы не должны на этом останавливаться. Этот вывод более или менее дает нам то, чего требует историческая объективность. Он дает нам возможность судить об эволюции благодаря ссылке на прогресс истины, ведь ученый стремится только познавать. К тому же он придает смысл только эволюции разума. Поскольку мы признаем универсальную ценность, мы должны также признать ценность того, что является необходимым условием реализации всякой ценности, т.е. автономную волю. Конечно, здесь речь больше не идет о строгой логической необходимости. Но отказаться от такого вывода значило бы если не противоречить самому себе, то, по крайней мере, согласиться с абсурдом. Ценность определяется как то, что накладывается на волю за пределами всякого принуждения и всякого интереса. Воля, способная подчиняться категорическому императиву, соотносится поэтому со всякой ценностью: пока мы не будем отрицать, по крайней мере, *одну* универсальную ценность, мы не сможем отрицать также универсальную ценность свободы.

Итак, мы преодолеваем интеллектуализм. Ибо эта воля есть условие не только науки, но и всех *благ*<sup>4</sup>. Свободная воля есть, если хотите, самое формальное благо из всех благ. Она гарантирует историческую объективность, но не признает ценностные суждения; она обеспечивает связь реального с ценностями, не позволяя уточнять их содержание. Универсальность передается от истины к свободе, затем от свободы ко всем ценностям, которые воля признает как нормативные. Следовательно, история опять-таки находится (по крайней мере) на том же уровне, что и физика. Последняя предполагает значимую истину, но она все больше и больше должна признать, что истина правомерно связана с высказываниями особого типа, т.е. с законами природы. Истории нужна только одна какая-либо универсальная ценность.

Что означает такой вывод? Что имеет безусловный смысл: реальность или историческая наука<sup>9</sup> Прежде всего именно реальная исто-

90

91

рия. Мы знаем, что в объекте исторической науки встречаются люди, способные занять определенную позицию в отношении ценностей. Но поскольку существуют универсальные ценности, жизнь этих людей, если даже реально определенные ценности и не являются универсальными, имеет универсальный смысл (т.е. обусловленное отношение к этим ценностям). Иначе говоря, история людей должна иметь смысл для всех. Во всяком случае никакой ученый не имеет права в этом сомневаться, если не сомневается в первоначальном предположении всякой науки: в истине. С другой стороны, поскольку жизнь, находящаяся на службе ценностей, не есть нечто индивидуальное и произвольное, наука об этой жизни имеет отношение к такому статусу жизни, это больше не является пустым занятием, она представлена как реализация ценностей, как вещь, принадлежащая всем: она может претендовать на ту же универсальность, на которую претендует смысл становления.

Можем ли мы уточнить эти универсальные ценности, придающие смысл истории людей? Такой вопрос, по крайней мере, не касается научного познания. Поскольку историк должен брать используемые им ценности из самого материала, ему не следует искать сверхисторический принцип, достаточно знать, что существует один принцип: свобода человека. Здесь критическая философия следует за классическим идеализмом.

## Наука и философия истории

В соответствии со своим постоянным призванием философия истории остается интерпретацией смысла становления, но она получает форму, приспособленную к учению о ценностях.

В самом деле, философия истории не должна преодолевать науку или дополнять ее. Философ не смог бы дать ответы на постоянно возникающие вопросы о глубинных силах развития: индивид или масса, экономика или идея, культура или политика. Эти вопросы — только обобщения конкретных и единичных проблем, которые ставит перед собой ученый в ходе исследований. Они связаны не с философией, а с наукой.

Принципы исторического познания — это не законы и не общие интерпретации, а система ценностей. Философия истории — часть философии, поскольку философия вообще есть теория ценностей, поскольку

науки захватили все сферы реального, философия свелась к единственному объекту, но такому же огромному, как и сам мир: к ценностям.

Мы здесь не собираемся даже в общих чертах излагать систему Рик-керта, мы только хотим показать значение истории для этой философии и важность этой философии для понимания проблем истории.

История необходима философии, ибо последняя не смогла бы ни изобрести, ни сконструировать ценности, она могла бы только наблюдать их в *благах*, выносить на свет божий ценности, находящиеся в реальной культуре. С другой стороны, исторический факт позволяет придать всеобщим императивам индивидуальное содержание. Содержание

92

норм — это всегда историческая реальность. Долг обязателен для всех, но каждому приходится исполнять его по-своему. Таким образом, в конкретную мораль снова вводятся все реальности, располагающиеся между индивидом и человечеством. Наши обязанности по отношению к себе подобным как таковым не могли бы нанести ущерб нашим обязанностям по отношению к нации. То же самое можно сказать и о том, что человеческое братство не исключает особого призвания каждого культурного сообщества.

Вместе с тем, каким бы индивидуальным ни был личностный принцип, каким бы неповторимым ни было положение, в котором всегда находится человек, универсальности-ничто не угрожает, ибо личностный принцип предписывается универсально. Каждый на своем месте и на свой манер должен реализовать в себе максимум ценностей. Вообще историческое разнообразие не ведет к релятивизму. С помощью трех антитез — личность и вещь, социальное и не социальное, созерцание и действие — он определяет фундаментальные категории: наука, искусство, мистика, с одной стороны и мораль, любовь и религия. — с другой. Благодаря противоположностям «целостности», «завершенной особенности» и «бесконечной и завершенной целостности» он фиксирует ступени вечной иерархии. Такая система одновременно закрыта и открыта: рамки становятся окончательными, содержание всегда имеет временный характер, поскольку реализация зависит только от свободы человека.

У философии истории как особой дисциплины нет такой огромной задачи. Раз и навсегда завершенная логика познания единичного анализирует ценности, которые используют историки для восстановления прошлого. Затем она должна была бы позаимствовать из философской системы лишь ее главные результаты, чтобы испытать всеобщую историю. Последняя может быть понята либо исторически, либо философски. В первом случае историк расширяет рамки своих исследований, не меняя метода. Во втором случае философ систематически интерпретирует все человеческое прошлое в духе универсальных ценностей. Он стремится отметить вклад каждой эпохи. Многие факты, которые сохранила частная история, исчезают в этой новой перспективе. Вместо того чтобы понять общества как таковые, их оценивают на основе абсолютного критерия. Такая завершенная история будет одновременно конкретной и систематической: а целостность будет целостностью уникального становления.

Есть ли необходимость в шкале материальных ценностей или достаточно ценностей формальных? Так как материальные (реальные) или формальные категории имеют относительный характер, нет необходимости останавливаться на внешне противоречивых формулировках. Чтобы обосновать историческую объективность, необходимо существование, неважно каких, универсальных ценностей. Чтобы интерпретировать универсальную историю, нужно дать материальное определение этих универсальных ценностей. Но эти ценности пока остаются формальными по отношению к благам, которые рассматривает историк, или даже по отношению к ценностям определенной эпохи, которые он использует в частной науке. В этом смысле можно

93

сказать, что философ, который захотел бы набросать эскиз универсальной истории, должен был бы соотнести все содержание эволюции культуры с этими формальными ценностями, которые имеют значение независимо от времени.

Чтобы закончить, возьмем еще раз моменты этой исторической диалектики ценностей: чтобы эмпирическая история была действительна для всех членов некоторой культурной группы, достаточно принятия ими некоторых ценностей — морали, политики, государства. Неважно, что идеальное государство представляется по-разному, одни и те же вещи имеют для всех отношение к ценности государства и, следовательно, имеют смысл в своей индивидуальности. Согласие по поводу самого содержания ценности

государства было бы необходимо, если бы историк претендовал не только на то, чтобы отнести к ценностям исторические факты, но и на то, чтобы иметь о них ценностные суждения. Историк, который хочет хвалить или порицать, отрекается от объективности.

Это согласие относительно формальных ценностей распространяется только до границ общества или эпохи. Поэтому объективная история имеет частичный характер. Историк стремится к тому, чтобы все время находить ценности, свойственные изучаемому им сообществу: идеалы прошлого становятся принципами понимания и ретроспективного отбора.

Если история желает пойти дальше, ей нужна универсальная система ценностей, которая доминирует над многообразием групп и времен. Философ может создать такую систему и поэтому возможна универсальная история. Она оценит культурный вклад разных обществ, но, будучи строго ориентированной на прошлое, она не даст себе построить никакой гипотезы относительно будущего. Универсальная история — это философия становления, она больше не познание реального, она — интерпретация прошлого в духе идей.

## 2. Критика учения Риккерта

Исторически теория Риккерта имела важное значение, которое мы не хотели бы приуменьшать. Она появилась как интерпретация и логическое оправдание традиционной истории, воспроизводящей умопостижимую связь единичных событий. В противоположность узкому позитивизму, согласно которому история должна превратиться в подлинную науку, по образцу физики, учение Риккерта имело положительное и плодотворное действие. Конечно, историки не изменили свой метод, и в этом смысле Риккерт не оказал на них влияния (на что он, впрочем, и не претендовал), но они продолжили свою постоянную деятельность, лучше понимая ее. Вместе с тем, как говорил Ласк, теория Риккерта есть выражение исторического видения мира: ценности реализуются в связи с вещами преходящими, а человеческое становление в целом составляет конечный объект науки.

Хотя сегодня Риккерт является единственным живым представителем критического периода, его мысль мертва в большей степени, чем

мысль Дильтея или даже Зиммеля. Бывшее долгое время объектом спора, его учение больше не дискутируется, оно забывается.

Конечно, нынешнее безразличие к Риккерт в Германии связано не столько с недостатками теории, сколько с новой ориентацией философии истории и философии вообще. Философия истории — больше не критика исторического познания, а анализ «структуры истории» или размышление над «историчностью» человека, или рассуждение об историческом характере ценностей и истины. Можно отвернуться от логической проблемы, объявляя ее неразрешимой или подчиняя в соответствии с духом феноменологии «онтическому».

Манера философствования, ярким представителем которой был Риккерт, хотя в Германии было и еще несколько ее приверженцев, принадлежит к прошлому. Анализ форм духа, выявление путем рассуждения включенных в реальность ценностей, конструктивная и логическая теория познания, — короче говоря, весь метод Риккерта одни критикуют как слишком абстрактный и формальный, далекий от научной действительности, или даже спиритуалистический, другие — как отмеченный основополагающим предрассудком, а именно, мнимым приоритетом критики, которая якобы позволяет избежать сразу и психологии, и метафизики. Будучи самодостаточной, она признает законность концептуальной конструкции.

В этом эссе речь идет не о философии истории, не о том, чтобы обсуждать общие вопросы, которые ставит философия Риккерта. Ни приоритет критики, ни достаточность и независимость логики, ни возможность системы ценностей не являются темами нашего анализа. Мы даже не будем рассматривать затруднительные моменты философии Риккерта, которые проявляются в его философии истории: синтез факта и ценности, с одной стороны, в благах, с другой, — в значениях. Мы не будем исследовать, правомерно ли определять объект истории как реальное, если все значения отсылают к царству идеального. Мы также не будем обсуждать мысль о реальном, которую Риккерт выдвигает без доказательства как нечто очевидное, или его доказательство универсальных ценностей.

Поскольку мы не разделяем презрения, с которым относятся сегодня в Германии к логическим проблемам, поскольку мы не претендуем на то, чтобы решить здесь вопрос о приоритете «оптического» или

«критического», мы хотели бы иначе обосновать свое суждение относительно теории Риккерта. Внутренний анализ учения ведет к двум выводам: с одной стороны, Риккерт оставляет без решения конкретные проблемы, касающиеся объективности исторического познания, с другой стороны, в той мере, в какой его идеи правомерны, они представляют собой возможное, но необязательное выражение всеми признанных фактов.

Таким образом, не копая слишком глубоко, мы столкнемся с вопросом, который обсуждается очень активно и важность которого, на наш взгляд, невелика: следует ли выводить метод свойств из признаков объекта или наоборот? В конце концов Риккерт признает, что индивидуализирующий метод применяется к реальностям особого типа, а именно к значимым реальностям. В этих условиях неважно, исходят ли из объекта или из

94

95

субъекта (по крайней мере, пока ограничиваются рефлексией над историей). Разумеется, избранная отправная точка определяет способ философствования. Но мы не хотим обсуждать окончательный выбор философии, или, скорее, мы хотим рассмотреть только, к какому решению изучаемой нами ограниченной проблемы он ведет.

## Предшествующие дискуссии

Дискуссия, вызванная книгой Риккерта, прежде всего касалась правомерности противопоставления двух форм познания. Те, кто отвергал это противопоставление, стремились «опровергнуть» его теорию. Но спрашивается, в какой мере это опровержение возможно? В самом деле, по мнению самого Риккерта, такое противопоставление имеет только логический смысл: оно не соответствует в точности ни наукам, ни реальным методам. Большинство аргументов противников тоже не имеет отношения к этому учению.

Риккерт не предлагает классификацию наук (он сам говорит об этом), он различает два типа знания или, точнее, два направления научной деятельности. Несомненно, можно пользоваться этим разграничением для классификации наук. Но классификация была бы полной только в том случае, если бы были приняты во внимание также и догматические (юриспруденция, теология), и нормативные (или, по крайней мере, нормативные суждения, которые проникают в некоторые науки: теория государства), и, наконец, философские науки. Далее, особо нужно было бы учитывать различные смыслы, которые принимают выражения «природа» и «культура».

К тому же нет такой «естественной системы», в которой все науки нашли бы место в соответствии со строгим порядком. Сделать предположение — значит, прежде всего, забыть, что гуманитарная наука тоже имеет историю. Человек стремится познать мир в соответствии со структурой объекта, и в соответствии с направлением своей любознательности он использует все возможные методы. Науки всегда представляют собой различные комбинации методов, которые логика разъединяет для нужд анализа.

Наверное, Риккерт также имеет право не интересоваться критикой, которая, что очень легко показать, базируется на этом разрыве между сложностью наук и простотой схемы. Он никогда не претендовал на то, чтобы формальная и материальная дефиниции истории абсолютно совпадали. Неверно, что в познании природы пользуются только методом генерализации, а к фактам культуры применяют только метод индивидуализации. Неважно, что иногда мы стремимся познать единичные явления природного характера или пренебрегаем сингулярностью (единичностью) исторического события.

Такие возражения убедили бы Риккерта лишь в том случае, если бы они позволили преодолеть эту противоположность в логическом плане, а не в плане конкретной науки. В этих целях представляются возможными две попытки: критика теории суждения о природе или критика теории суждения об истории. Единство знания снова найдено, если все науки имеют в виду единичное или всеобщее.

96

Попытка сведения суждений об истории к суждениям о природе делалась иногда с помощью чисто логической аргументации. Суждения об истории не являются частными в формально-логическом смысле. Когда субъектом выступает индивид, предикат применяется ко всему объему субъекта. Единичное суждение совпадает с общим.

Таким образом, различие должно касаться природы субъектов: в одном случае субъект является индивидом (Наполеон), в другом — понятием (сера). Суждения о природе — гипотетические, суждения об истории — ассерторические. Сказать: сера плавится при такой-то температуре — значит, что всякий раз, когда рассматриваемое тело подводится под понятие серы, оно плавится при такой температуре. Связь предиката с субъектом необходима, но правомерность суждения остается гипотетической в отношении всякой реальной ситуации. Напротив, когда мы говорим: индивид, которого зовут Наполеон Бонапарт, умер на острове Святой Елены в такой-то день, в таком-то году, речь идет о констатации или воспроизведении факта.

Но правомерно ли такое сравнение? Не противопоставили ли мы высказывание о природе историческому данному? Возьмем, напротив, высказывание об истории: поражение при Ватерлоо определило отречение императора. Нет ли здесь необходимой связи? И если возразят, что эта последовательность уникальна, то можно ответить так: логически связь, если предположить, что она необходима, будет истинной всякий раз, когда в ней будет задан первый термин. На самом деле, нет сомнения в том, что этот первый термин никогда не предназначался для того, чтобы его точно воспроизводили. Верификация этой необходимой связи в истории осуществима только один раз. Но условия верификации не изменяют модальности суждений. Либо детерминизма в истории не существует, либо наши суждения необходимы и, следовательно, по праву имеют силу для всех подобных случаев.

Такой способ рассуждения, не будучи абсурдным, бесплоден. Если естественные законы действительны для многочисленных случаев, то это потому, что природа демонстрирует стабильность, или потому, что мы изолируем повторяющиеся системы. Если в истории мы улавливаем только неповторимые последовательности, то это потому, что мы преследуем разные цели, или потому, что исторический мир существенно отличается от природы. В обоих случаях эпистемология должна рассматривать эти различия, а не скрывать их под видом чисто формальной и искусственно созданной идентичности.

Сведение природного к историческому так или иначе приводит к следующей идее: естественная наука также имеет дело с конкретной реальностью.

Например, существуют ссылки на многочисленные случаи, когда на-Ука (ботаника, зоология, геология, астрономия и т.д.) представляет собой описание реального. Не вдаваясь в подробности дискуссии о примерах. Удовольствимся тем, что укажем на ответ Риккерта: нее науки спонтанно стремятся выйти за рамки описания и классификации. Они отказываются от этого только в исключительных случаях: либо когда законное объяснение кажется недоступным, либо когда экстенсивная бесконеч-

07

ность оказывается непосредственно исключенной (например, царство живых существ). Наконец, если иной раз науки связываются с описанием абсолютно уникальных феноменов, то в этом можно увидеть проявление принципа отбора в соответствии с ценностями (география, геология). В данном случае речь идет о природе, связанной с людьми: единичность объектов следует из интереса, который мы исключительным образом придаем вещам.

Однако если предшествующую аргументацию переформулировать, она перестает быть правомерной: всякая наука, в том числе и физическая, есть *в основном* описание реального. Законы физики раскрывают структуру мира. Они взяты из наблюдения и верифицированы опытом. Если они обладают объяснительной силой, то потому, что объясняют *наш* мир как огромную реальность, но имеющую исторический характер. Конечной целью всегда является воссоединение посредством законов, добытых путем анализа, единой целостности становящегося мира.

Что же отвечает Риккерт на такое возражение, выдвинутое, например, Хофдингом? Он признает, что всякая реальность, как естественная, так и социальная уникальна. В этом смысле всякая наука о действительности исторична. Но он отрицает, что все науки в идеале имеют в виду возвращение единичности непосредственных данных. Во всяком случае он считает, что естественные науки, изучающие только свойства, общие множеству явлений, никогда не смогут достигнуть ни становления в его оригинальности, ни вещей в их индивидуальности.

Нет смысла продолжать эту дискуссию. Мы вкратце изложили ее, чтобы представить идею, касающуюся актуальных вопросов. Но нам не кажется, что в этом направлении можно достичь ясности. Теория Риккерта, при условии сохранения ее примата над реальной наукой, не является ложной и ее всегда можно защитить. Но она двусмысленна и поэтому имеет сомнительную ценность.



## Двусмысленности теории Риккерта

Для начала возьмем то, что Риккерт называет «границами наук о природе». С помощью этого термина он пытается опровергнуть натурализм и реализм понятий. Реальное не является рациональным, а рациональное — реальным. Законы природы не выражают сущность вещей, наука не объясняет все доступное чувственному познанию, физика — это метафизика, она оставляет место другим видам наук. Как противовес некоторым наивным формам сциентизма теория Риккерта могла бы быть важной и полезной. Взятая сама по себе, она кажется при чтении одновременно и очевидной, и дискуссионной. Ведь она сразу же и разрешает, и излагает в общих чертах эпистемологические и философские затруднения с помощью простых логических формул.

Рассмотрим сначала метод науки, которая отходит от непосредственных данных. Как логический идеал Риккерт выдвигает интерпретацию научных понятий, которая своим стремлением к идеальному миру чис-

98

тых понятий вместе с остатками исторических элементов напоминает Мейерсона. Конечно, у Риккерта вообще нет идеи стремления к идентичности, и это сравнение, может быть, вызовет улыбку, если подумать о строго абстрактном методе одного и о научной эрудиции другого. Но если иметь в виду, что тема идеального характера научных понятий рассматривалась Риккертом с логической точки зрения на двух сотнях страниц, то можно себе представить, до какой степени чтение «Границ» может быть утомительным. Тем более что Риккерт, как и Мейерсон, определяет реальное в общем смысле: реальное — это такой объект, окраску которого я вижу, шероховатость чувствую на ощупь, форму распознаю. Ясно, что наука строится не на реальности, понятой таким образом. Но означает ли это решение или игнорирование проблем то же, что и ответ посредством логической формулировки: «Законы *имеют силу* для реального», — реакция на множество трудностей, вызванных отношениями между наукой и чувственным миром?

Задача науки состоит в том, чтобы объяснять феномены настолько строго, насколько это возможно, сочетая множество законов, придавая соответствующее значение разного рода поправкам. Поэтому проблема состоит в разрыве между индивидуальным, взятым из опыта, и индивидуальным объяснением, между термином научного исследования и непосредственно индивидуальным, данным нашему восприятию. В чем состоит несоответствие между плавлением такого-то куска серы, с точки зрения научного объяснения (при учете температуры, влажности, чистоты материала и т.д.) и восприятием того же явления?

Прежде всего, скажут, что наука не исчерпывает бесконечного числа свойств, которые предполагает каждый фрагмент объекта. Допустим, что это так. Но является ли это бесконечное объективной реальностью или оно — простое следствие нашего восприятия, рассматриваемого как продукт деятельности нашей нервной системы? С другой стороны, наука не признает цветов и звуков, она знает только колебания; тогда, что называть реальным: движение или свойства? Другими словами, индивидуальное в своей тотальной сложности ускользает от наук о природе, но двойное несоответствие качественно определенной реальности миру движений и бесконечного числа свойств — принципам объяснения, число которых конечно, также двусмысленно, как и расхождение между двумя способами видения мира: восприятием и наукой.

Этот разрыв между мыслимым и воспринимаемым снова проявляется во всех науках, и его метафизическое и методологическое значение сомнительно. С логической точки зрения надо было бы еще различать разные смыслы, в которых естественная наука остается оторванной от непосредственно данного индивидуального. Физика никогда не встречается с таким определенным явлением, которое произошло на таком-то месте в такое-то время. Не потому ли это происходит, что она рассматривает только те свойства данного явления, которые присущи ему вместе с другими явлениями, а не те, которые делают его единственным в своем роде? Не потому ли, что она заключает рассматриваемое явление в закрытую систему, вместо того чтобы поместить его в пространственное и временное целое? Не потому ли, что в мире атомов нельзя мыслить ни индивидуальное, ни историчес-

99

кое явление? Разумеется, все эти интерпретации следует допустить одновременно. И они появляются то тут, то там на протяжении всей книги. В мире научных понятий индивидуальности не существует. Физические законы действительны для закрытых систем, а не для мира в целом. Индивидуальное, определенное количественно как результат научного объяснения, не имеет ничего общего с интуитивным индивидуальным чувственной реальности.

Возможно, что все эти аргументы будут действительны. Но поскольку целью теории границ естественных наук является разработка учения об истории, эти двусмысленности не лишены значимости, они снова появляются во второй части книги: вместо того чтобы иметь *одну* фундаментальную противоположность, мы будем иметь их три.

Прежде всего мы можем выделить два возможных направления научного исследования. Либо установление законов, действительных для замкнутых систем, либо воссоздание единичного. В данном случае речь идет об истории, понимаемой как метод, который используется во всех областях.

С другой стороны, мы можем противопоставить два царства: царство анонимных вещей и царство значимых индивидуальностей в зависимости от того, можем ли мы по своему желанию рассматривать объекты как нечто делимое или мы должны рассматривать их как единства, которые отношение к ценностям не позволяет расчленять.

Наконец, изучение фактов во всей их единичности мы можем противопоставить анализу общих свойств, а установление уникальных причинных связей — исследованию закономерностей.

Однако все эти три противоположности не только не эквивалентны, но даже необязательно связаны друг с другом.

Первая антитеза — это противоположность между наукой о становлении и наукой о законах: с одной стороны, события, с другой, — постоянные связи. Эта мысль была уже у Курно, но там она основывалась на структуре реального, на различении случая и последовательностей (или систем). В более четком выражении, но в другой форме, ее можно найти у Ксенопола, она недостаточно глубока и соответствует не разделению двух секторов реального, а просто расхождению путей нашей любознательности.

Кроме того, Риккерт признает, что во всех естественных науках можно представить, а в некоторых и наблюдать, реконструкцию становления: история света как бы воспроизводит образование света, исходя из состояния мира, в котором он еще не существовал. Такое предположение, как доказывает Библия, немислимо. История Земли или видов есть составная часть позитивной науки.

Риккерт попросту пытается объяснить, какая дистанция отделяет естественную историю от человеческой: нельзя реконструировать определенное животное, нельзя рассматривать индивид как таковой, но можно анализировать какой-либо биологический вид, период эволюции Земли или жизни. С другой стороны, когда эта история сближается с настоящей историей, обнаруживается принцип отношения к ценностям. История милом направлена к некоторой цели, потому что

в качестве конца этого соотношения взят человек. И вообще если кто-то изучает становление, то он сначала индивидуализирует объект, связав его с какой-либо ценностью, неважно, является ли таким объектом свет, земля или жизнь.

Мы можем принять эти замечания. Они не обесценивают высказывания, которые мы хотели установить: история не обязательно затрагивает единичные или индивидуализированные объекты. Если даже конечный термин соотношен с ценностью, то любая эволюция может быть эволюцией предметов или даже безымянных категорий.

Верно ли, по крайней мере, что наука об индивидах всегда имеет исторический характер? Логически ничто не мешает рассматривать феномены культуры с точки зрения естественного метода. Мы имеем право абстрагироваться от значения фактов, рассматривать всякую мысль, всякое ценностное суждение как выражение физиологической или психологической реальности, а затем исследовать законы деятельности или человеческой истории. Можно также, сравнивая различные цивилизации, попытаться выделить неизменные законы всякой цивилизации. Нельзя во имя логики считать абсурдной такую попытку: можно только утверждать, что она никогда не заменит историю до тех пор, пока люди будут признавать ценности и, следовательно, будут интересоваться событиями, которые имеют смысл по отношению к этим ценностям.

Парадоксальное развитие естественной науки о культуре полностью исчезает, когда сочетают генерализующий метод с принципом индивидуализации. Таким образом, мы принимаем во внимание характерную особенность фактов культуры. Вместо того чтобы соотносить события с ценностями, их подводят под общие понятия ценностей. Вместо того чтобы описывать единственное в своем роде развитие, исследуют устойчивые связи между значимыми индивидуальностями. В таком случае понятие не будет

иметь тех же свойств, которые имеет физическое или биологическое понятие, но тем не менее разграничение этих свойств истории возможно: исторический факт может быть индивидуализирован и не будучи возвращенным на свое место в пространственно-временном комплексе.

Наконец, наука о значимых фактах необязательно имеет дело с фактами несравнимыми: индивидуальное необязательно уникально. Бесспорно, если мы доберемся до индивида, точно локализованного во времени и пространстве, то уникальность несомненна. Как говорил Лейбниц, нет двух абсолютно похожих листьев. Но здесь речь идет об уникальности воспринятого или реального факта, как если бы кто-то захотел сказать, что никакая наука не может ни запоминать, ни думать. Когда историк заменяет качественно бесконечную реальность на значимую индивидуальность, тем самым он пренебрегает бесконечностью свойств. Он определяет объект с помощью конечного числа свойств. Логически ничто не мешает тому, чтобы один индивид был похож на Другого. Если рассматривать только вещество и объем, то можно иметь Два Кохинора. Правда, это редкий случай. Мы изучаем вещи, которые Имеют имя и которые определены и своим своеобразии так, что если и возможно некоторое сходство, то уж строгое подобие, по-видимому, исключается. Но ничто не мешает рассматривать объекты как неразло-

0

жимые, значимые и тем не менее наблюдать только часть их свойств. Таким образом можно подняться до понятий значимых фактов, которые становятся все более и более общими.

Стало быть, из этого следует возможность каузальности для значимых фактов. Два события в том виде, как они даны восприятию, никогда точно не воспроизводятся. Они имеют место только один раз и, взятые в своей конкретной целостности, в своей пространственно-временной определенности, они уникальны. Но историческая мысль выбирает, чтобы подготовить изложение, она имеет право изолировать системы: почему система из двух событий, оторванная от реального, не может быть сближена с другими системами? Другими словами, наука об индивидах может либо стремиться к обобщениям, либо реконструировать становление.

Ни одно из этих рассуждений по природе своей не направлено на то, чтобы опровергнуть логическую теорию противоположности двух типов наук (так же, как и доказать неправомочность этой противоположности, которая выдает себя за строго формальную?). Все вместе, может быть, подсказывает более серьезный вывод: действительными проблемами являются те, которые Риккерт затрагивает только мимоходом. Отличаются ли значимые общие понятия от общих понятий в естествознании? С другой стороны, общие понятия могут быть средством или целью, в соответствии с которой устанавливаются неизменные связи или выстраиваются уникальные последовательности. В одном случае исходят из фактов, чтобы подняться до законов, в другом используют общие понятия, чтобы снова найти факты. Поэтому нужно было бы сравнить естественную и человеческую истории, роль понятий и законов в различных науках.

Вместо того чтобы, как Риккерт, продолжать от издания к изданию доказательство основного тезиса, следовало бы не в качестве приложения, а специально проанализировать сложные отношения между различными значениями противоположности.

## Недостаточность и необоснованность рассуждений

Несомненно, на эту критику возразят, что она разрушает порядок, установленный самим автором. Нельзя идти от становления к значению, а затем к единичности, но обратный порядок был бы возможен и даже необходим. Чтобы создать науку о единичном, необходимо индивидуализировать объекты по отношению к ценностям и включить их в уникальную эволюцию. Более того, заслугой Риккерта является то, что он, исходя из форм познания, снова нашел содержание истории. Если придерживаться формальных свойств, то они не определяют конкретную науку. На различных ступенях развития они снова оказываются во всех порядках познания. Но если рассматривать весь процесс рассуждения и целостное определение, то в конце концов снова можно найти логически проясненную подлинную науку о человеческом прошлом.

Мы охотно допускаем, что история организует события в целостности унитарного процесса развития. Нет сомнения в том, что Риккерт реша-

ет проблемы, которые он поставил перед собой: он приходит к исторической науке (или к одной из форм этой науки). Но вначале единичность, индивидуальность, уникальная эволюция не обязательно включаются для рассмотрения в какой-либо порядок. Верно, что всегда можно разрабатывать всеобщую науку о значимых объектах, что реальные науки об индивидуальностях проходят все ступени от единичного до общего в соответствии с моментами и целями исследования. Несомненно, в мире значимых реальностей часто больше интересуются историей, потому что желают сохранить одновременно и индивидуальное, и единичное, чего почти никогда не делают в отношении вещей.

Далее, вывод от одного свойства к другому имеет успех только в том случае, когда он *ограничивается логическим переносом свойств самого реального*. Переход от единичного к значению предписывается только в том случае, когда единичность значима, когда значение связывается с единством целого. Отношение к ценностям дает возможность сделать значимой осязающую материю, но затем оказывается, что эта материя в своей существенной части наполнена значениями. Есть ли необходимость в том, чтобы идти от факта к значению, если мир значений нам дан непосредственно?

Необходимость этого вывода следует только из философского метода Риккерта. Мы не считаем возможным обсуждать этот метод в целом. Мы ограничимся констатацией того, что он ведет к приему, который, как нам кажется, опрокидывает естественный порядок: от «отношения к ценности» — метода историка, к «отношению к ценностям» — позиции исторического человека (тем не менее историк тоже принадлежит истории), от ценностей к личностям, способным занять определенную позицию в отношении ценностей (тогда как ценность может определяться только человеком, способным подчиняться категорическому императиву). Хотя эти замечания не претендуют на то, чтобы опровергнуть какую бы то ни было философию, их, по крайней мере, достаточно для защиты такого высказывания: проблемы, которые разрешает вывод Риккерта, ставятся не перед всеми теми, кто размышляет над историей; для многих они даже не существуют, *они возникают по эту сторону значимого мира, представляющего первичное данное жизни*.

Конечно, основные идеи Риккерта представляют собой возможное описание традиционной формы истории. Но в конце концов достаточно ли их для решения главных проблем логики истории, для обоснования объективности познания прошлого?

Объективность, с точки зрения Риккерта, следует из отбора: одни и те же факты должны интересовать всех. Согласно его теории, всякое единство проистекает из духа, из не существующих в реальности значений. Прежде всего Риккерт считает необходимым опровергнуть учение, согласно которому единство является свойством психического факта или биологического явления. Но если все исторические единства разрабатываются историком, то не является ли неизбежным выводом то, что вся история связана с точкой зрения того, кто ее пишет<sup>9</sup>. В зависимости от принятых ценностей единства будут меняться. Размышления такого же рода напрашиваются по поводу выбора фактов. Один историк

прежде всего интересуется политикой, другой — социальной историей. Один выдвигает на первый план идеи, другой — экономику. Теория Риккерта не дает нам никакого основания занять определенную позицию, сделать свой выбор между этими решениями. Могут сказать, что эти споры чужды логике. Никакой авторитет не сможет навязать ученому определенное решение. Но в таком случае не в том ли и состоит проблема, чтобы открыть объективность вопреки и по ту сторону произвольных решений?

Риккерт вообще не затронул эти проблемы, потому что отбор, который он рассматривает, осуществляется по эту сторону конкретной работы историка. В его учении все происходит так, как если бы отбор осуществлялся трансцендентальным субъектом, стоящим над временем, а не определенным индивидом, который тоже формируется в определенном обществе. Стало быть, историческая объективность, которой он достигает, формальна и абстрактна: она игнорирует, а не разрешает трудности, с которыми сталкивается объективное познание прошлого.

И тем не менее, используя категории самого Риккерта, легко выделить настоящие трудности. Они связаны с возможным, часто реальным различием, между системой ценностей историка и системой ценностей изучаемой эпохи. В этом случае историк должен восстановить систему ценностей изучаемой эпохи. Примем эту формулировку. Историк должен сделать усилие, чтобы вызвать в себе сочувствие к людям прошлого. Здесь мы оказываемся перед главной антиномией исторического познания. Научному требованию понять общество само по себе противопоставляется такая же научная необходимость оживить прошлое *для нас*. Как примирить эти два противоречивых требования? Мы не обязаны этим заниматься здесь. Нам достаточно противопоставить простоте логического решения сложности практики. Можно ли, полностью абстрагируясь от нашего времени, думать о прошлом, возрождать мертвые ценности, забывая об их значении для наших

современных желаний? И даже можно ли без искажения или изменения снова найти систему ценностей, которая больше не является нашей?

Более того, Риккерт утверждает как очевидное, что достаточно формально определенных ценностей, чтобы придать направление отбору фактов. Уверен ли он в том, что социалисты и теоретики *Obrigkeitsstaat* относят одни и те же явления к ценности «государство», несмотря на противоположность своих политических и моральных суждений? Или в любом случае они формируют их одинаково?

Далее, допустим даже, что все члены некоторого сообщества по праву признают историческими одни и те же факты. Чтобы выразить в науке это согласие, нужно было бы иметь единую систему ценностей изучаемой эпохи. За неимением такой системы, которой он не знает, историк использует ту или иную ценность, поэтому описание остается неполным, а наука представляет собой одну из возможных точек зрения относительно прошлого. А как упорядочить эти различные перспективы без принципа синтеза (структура реального или система ценностей), который позволил бы фиксировать связи для нас или в себе, создавать частичные реконструкции/

Можно совсем не задаваться этими вопросами, если допустить частичный характер всякой истории. Например, Макс Вебер не довольствуется недвусмысленным признанием, он провозглашает, что объект (должен быть) произвольно выбран историком. По его мнению, объективность заключается только в необходимости связи, установленной между историческими явлениями: отношение каузальности, связывающее такую-то форму протестантского духа с таким-то аспектом капитализма, предписывается всем тем, кто желает истины. Мы бы не посмели утверждать, что Риккерт игнорирует эту теорию исторической объективности. Фактически он ограничивается общими рассуждениями о методе, с помощью которого можно доказать необходимость уникальных последовательностей. Вообще объективность, которую он стремится установить, связана с отбором, действительным для всех.

Еще более абстрактным является вывод о смысле истории, более формальным — доказательство того, что возможна универсальная история. И то и другое в качестве условия имеют уподобление истины ценности, что, по крайней мере, дает повод для дискуссии, не считая того, что существование сверхисторических формальных ценностей доказано посредством логических рассуждений, которые не убеждают, ибо предполагают то, что как раз подлежит обсуждению. К тому же даже если признать эти формальные ценности, все равно «историзм» по-настоящему не преодолевается. Определенные материальные ценности изменяются независимо от того, всегда ли заметна их связь с ценностями универсальными. Наконец, от философии требуют как раз действительности исторических ценностей, примирения противоречивых желаний. Нам недостаточно знания того, что существует долг: мы хотели бы знать, каков он. Такой ответ, видимо, необходим как теории, так и действию. Достаточно ли соотнести прошлое с формальными ценностями, чтобы интерпретировать его конкретно? Не нужна ли теория политики или морали для понимания действительного смысла прошедших цивилизаций? Не требуется ли учение о науке для понимания развития истины?

В этих кратких замечаниях у нас нет намерения дать критику учения о ценностях Риккерта. Мы показываем, почему большинство читателей не находят в нем ответа на конечный вопрос, который исторический факт ставит перед теми, кто размышляет о человеческом существовании: неужели мы всецело обречены на становление без цели, всегда ограниченное сообщество, частичные или временные ценности? Или мы способны подняться над временем, способны, по крайней мере, зафиксировать направление эволюции, признаваемой всеми, угадывать обрывки вечных истин?

Всякая философия истории связана с антропологией. И философия Риккерта — не исключение из этого правила. Человек есть существо, способное занять определенную позицию по отношению к ценностям, историк — это тот, кто реализует определенное учение о ценностях, истину. Поэтому нельзя упрекать Риккерта в том, что он стерилизовал учение, отделив его от философии. Если даже его дефиниция человека представляется у *i*-кой, абстрактном или ложной, то пример Макса Вебера свидетельствует о

том, что достаточно поместить историка в историческую реальность, чтобы снова появились данные для любой теории истории.

И тем не менее тех, кого привлекает огромный труд Риккерта, мало. Он рассмотрел различные формы единичных явлений и обобщений в истории. Вместе с принципом отношения к ценностям он дал возможное логическое выражение отбора и организации целого при реконструкции прошлого. Он выделил различные аспекты исторической реальности, провел разграничение между историей и психологией. Кроме того,

существует проблема, которую поставила перед собой критика: в каких границах и при каких условиях существует объективная историческая наука?

Риккерт дал ответ на этот вопрос, но такой абстрактный, такой далекий от реальной науки, что этот ответ бесполезен. Несомненно, в этом и состоит главный недостаток книги Риккерта. Его систематическая логика есть промежуточное звено между теорией познания и логикой наук. Он очень усердствовал, чтобы отыскать историческую реальность, в которой непосредственно живет каждый из нас. Подняв *по праву* историческую объективность до уровня физической, он думал, что добился поставленной цели. В действительности, вопрос о том, что история существует не в такой форме, как науки о природе, — это объект кантовской рефлексии. Конечно, были собраны материалы, обработаны документы, продолжается установление фактов. Но в целом вот уже несколько веков история развивается не так, как математика или физика. Критика исторического разума, если можно так выразиться, должна иметь как творческий, так и рефлексивный характер, она должна быть как конкретной, так и формальной.

Есть два подхода к критике исторического разума. Один подход исходит из данной науки: путем анализа методов и результатов стараются вычлениить собственные характеристики границы исторической истины. Другой (и это прием философии) исходит из человека. Именно начиная с пишущего историю индивида проявляется воспроизведение прошлого во всем его глубоком значении. Не следует подменять живое «Я» историка трансцендентальным «Я», нельзя составить систему необходимых условий для того, чтобы историческое познание имело универсальную силу, ибо речь как раз и идет о том, чтобы определить, действительно ли оно имеет всеобщее значение и в каких случаях. Абстрактная логика ведет только к концептуальным конструкциям, завершенность которых подчеркивает их необоснованность.

## Примечания

<sup>1</sup> См. комментарий /в конце книги.

<sup>2</sup> Образования понятий. — *Прим. перев.*

" Теория суждений в естественных науках изложена в работе «Границы естественнонаучного образования понятий» (*Grenzen der natur wissenschaftlichen Begriffsbildung*, гл. 1. с. 31-102).

<sup>4</sup> Т. е. чувственных вещей, к которых свободная воля реализовала какую-либо ценность.

<sup>5</sup> Риккерт умер в 1936 г.

# Философия жизни и логика истории

(Зиммель)

## Вступление

Благодаря превосходному изложению Мамле учение Зиммеля в общих чертах уже хорошо известно во Франции: полный релятивизм, смягчение кантовского формализма, психологическая перегруппировка категорий, распространение на область истории критического субъективизма, объединение тем, заимствованных из прагматизма и эволюционизма в обновленную теорию познания Канта. В этой перспективе анализ исторической науки представляет собой специфическое применение релятивистских принципов. Наука о прошлом больше не является воспроизведением человеческой реальности, как физика не является копией природы; она включает деятельность субъекта, разрабатывающего данное с помощью форм. Вывод такой критики — преодоление *историзма*<sup>1</sup>, дух свободен, поскольку он творит или, по крайней мере, организует исторический опыт.

Если бы мы приняли эту интерпретацию как таковую, то нам почти нечего было бы добавить к изложению Мамле. Самое большее, на что мы могли бы рассчитывать, это на то, что идеи Зиммеля, которые занимают

особое место в развитии-исторической теории, получили бы более точный смысл. Психологическая критика представлялась бы решением проблем, промежуточным между объективизмом Дильтея и формализмом Риккерта, между философией жизни и философией

ценностей.

В самом деле, каково бы ни было значение релятивизма, на наш взгляд, он — не самое главное в мысли Зиммеля. Конечно, Мамле уже заметил, что этот релятивизм следует из эмпиризма и получает продолжение в философии жизни, но принимал его за примирение этих сходящихся тенденций. Однако последние произведения Зиммеля (которых Мамле не знал) разорвали рамки релятивизма. Они вынуждают рассматривать все учение с новой точки зрения: релятивизм становится этапом эволюции, приведшей Зиммеля от позитивизма к обновленной метафизике. Будучи общим элементом обеих философий, релятивизм располагает рядом противоречащие друг другу проблемы, не объединяя их.

107

Поэтому вместо того, чтобы искать повторение одних и тех же принципов, мы попытаемся показать противоположность двух периодов философии истории Зиммеля, что, на наш взгляд, более важно, чем перманентность релятивистской идеи. Само собой разумеется, что этот метод подсказан нам не заботой о хронологической утонченности, речь идет о собственно философской проблеме: мыслим ли релятивизм Зиммеля как оригинальная система? Не проявляется ли при его углублении идеализированная форма натурализма или метафизика жизни?

На эти вопросы теория истории Зиммеля, может быть, позволит дать ответ. Действительно, она в большей степени, чем остальная часть его учения, характеризует манеру философствования и эволюцию мышления Зиммеля. Первое издание «Проблем»<sup>1</sup> относится к 1892 г. и предшествует формированию релятивистского подхода, которым отмечено «Введение в гуманитарные науки». А в своих последних статьях Зиммель последовательно возобновляет изучение исторического понимания, исторического времени и исторической «информации» (*Formung*). Таким образом, мы имеем, по крайней мере, эскиз критики истории, адаптированной к метафизике позднего периода творчества Зиммеля. Поэтому наше изложение по отношению к Зиммелю будет иметь следующий смысл: набросать эскиз на особом примере интерпретации целого. Мысль Зиммеля должна быть проанализирована в своем становлении, релятивизм есть только пункт перехода между двумя несовместимыми видениями мира.

Применительно к нашей теме эта глава должна была бы иметь другое значение. Собственные проблемы исторической критики проявятся постепенно, они в меньшей степени, чем в творчестве Дильтея, смешаны с философией истории и в меньшей степени, чем в логике Риккерта, скрыты формальными *a priori*. Своеобразие исторического опыта лучше всего проявляется тогда, когда он противопоставляется то атомистическому взгляду на вещи, то бергсоновской концепции длительности. Таким образом, в творческой деятельности Зиммеля мы можем проследить за двойным движением к углублению одних и тех же тем и к обновлению вдохновения.

## 1. Основные периоды творчества Зиммеля

В этой главе мы столкнемся с теми же трудностями, с которыми уже встречались при исследовании творчества Дильтея. Вся деятельность Зиммеля связана с критикой исторического разума в широком смысле, ибо она полностью посвящена человеку культуры, человеку, создающему себе духовные миры, в которых он живет и которые он должен преодолеть. Кроме того, нам нужно учитывать последовательность изложения учения Зиммеля. С другой стороны, приемы Зиммеля носят такой личный характер, что невозможно сохранить методы его изложения<sup>2</sup>. Наконец, мысли, которые он сам считает главными, темы его вступлений и заключения чисто менее глубоки, чем какая-нибудь деталь анализа.

Прежде всего нам нужно уточнить, как ставятся эти проблемы в разные периоды его творчества, чтобы темы, сформулированные в явном виде, заменить главными.

Зиммель охотно ссылается на кантианство. Но можно задаться вопросом, так ли он верен духу критики, как ему кажется. В случае с историей речь идет не о том, чтобы учитывать предустановленную необходимость или истину, действительную для всех. Просто мы должны следовать за деятельностью духа, подготавливающего исторический опыт, чтобы осознать расхождение между реальным и знанием, которое

мы о нем имеем. Далее, ответ Канта на критический вопрос состоял в том, чтобы уподобить (для нас) рамки реального миру феноменов, формам нашей чувственности и нашего рассудка. Цель ответа Зиммеля заключается в том, чтобы отличить пережитое прошлое от нашей реконструкции этого прошлого. Эту противоположность можно сравнивать не с противоположностью чувственной материи и мысленного эксперимента, а с противоположностью двух миров или с противоположностью непосредственной действительности (почти метафизической) и интеллектуальной конструкции.

В этих условиях нас больше интересует двуединый анализ действительности и исторической науки, чем интервал, который, бесспорно, их разделяет. И во всяком случае критика получает смысл лишь тогда, когда уточняют, от какой реальности отдалается наука. Первое сомнение проявляется вот где: придает ли дух форму веществу или он подвергает превращению уже оформленный мир? Извещает или извращает? Ответ таков: и то и другое в зависимости от обстоятельств.

Иногда труд историка определяется по отношению к чувственным и первоначальным данным, неясным для наблюдателя. В жизни, как и в науке, мы одушевляем автоматы, ибо сознание других людей мы непосредственно не воспринимаем.

Однако обычная точка отправления анализа не такова. Наука сопоставляется не с сырыми данными, а с реальностью. Стало быть, каково понимание реального, которое использует или предполагает критика? Для начала разграничим формальное и реальное определения.

В релятивистской философии в абсолютном смысле нет реального. Реальность есть только категория, применение которой к некоторым содержаниям определяет некий мир среди других возможных миров. Ценность как выражение определенного отношения между вещами и нами, способна построить мир, соответствующий реальному миру и независимый от него. Поскольку категории, интерпретируемые в психологических терминах, представляют собой функции духа (можно сказать, почти реакции сознания на внешние раздражения), реальность также проявляется как свойство вызывать определенные представления.

Абсолютное реальное с этой точки зрения есть недоступное и неоформленное содержание, которое улавливается интуитивно и непосредственно. Сам жизненный опыт есть только определенное видение мира, которое следует из применения к содержанию формы «жизненного опыта». Конкретнее, он представляет собой некое осознание, которое предполагает существование определенных категорий. У него нет преимущества в достижении подлинной реальности. Если мы часто используем

i 09

жизненный опыт как ориентир, то это потому, что наш дух имеет единственную способность мыслить объект как абсолют, но как только этот объект начинает мыслиться он уже становится относительным. Следовательно, релятивность всякого познания доказывается аргументом, на который указывал Шопенгауэр, но который не встречается у Канта: разграничение субъекта и объекта, само понятие познания предполагает, что «то, что известно», не есть «то, что в себе». Кантовское доказательство с помощью чувственных форм не играет и не может играть роли в философии становления.

Было бы наивно придерживаться этого буквального перевода формулировок Зиммеля. Допустим временно, что реальность навсегда останется понятием. Формальная дефиниция почти не имеет значения, так как у Зиммеля во все времена было конкретное понимание реальности. Он колебался между атомистическими представлениями и бергсоновским изображением внутренней длительности.

Марафонская битва — не что иное как сумма бесконечного множества действий каждого из воинов. Полное знание об этой битве означало бы перечисление всех без исключения единичных действий, составляющих условное целое, которое мы улавливаем в понятиях. Каждое действие — это реакция личности на раздражение среды. Стало быть, реальность составляется только из комбинации этих атомов, из их беспрестанного взаимодействия, но она не замыкается ни на какой индивидуальности, ни на каком фрагменте природы или жизни.

С другой стороны, моменты нашей жизни сливаются в некий непрерывный поток. Непрерывность есть характерная черта самой индивидуальной реальности. Движение от проигранной битвы к отступлению, затем перегруппировка войск имеет непрерывный характер, оно длится, как и наше сознание. Оно преодолевает разделение измерений времени, так как нельзя составить длительность из мгновений, а пространство из точек.



Соответственно эпохам такими соотносительными понятиями являются атомизм и время. Несомненно, как в одном, так и в другом случае можно сказать, что реальность есть категория. Но здесь эта форма восстанавливает натуралистическое видение, которое доминирует в первых работах, а там — живое становление, находящееся в центре философии последнего периода жизни Зиммеля. Поэтому не имеет особого значения то, что он все время пользуется релятивистским языком; в «Философии денег» он тем не менее заявляет, что с точки зрения бесконечного духа мир ценностей полностью объясняется психофизиологическим механизмом. Напротив, в работе «Жизненные принципы» (*Lebensanschauung*) только познание внутренней длительности имеет непосредственный и абсолютный характер.

Несмотря на эту эволюцию, понятия исторической критики остаются теми же, и они заимствованы из релятивизма. Различие между «содержанием» и «процессом» проявляется во все времена, но с разным значением. Содержание — это прежде всего просто *was* состояний сознания, представление или ощущение, которое они содержат. Что касается процесса, то он просто обозначает психологическую, даже психофизиологическую реальность, которая, по Зиммелю, полностью объяснила бы со-

жание, если бы мы могли полностью изучить действия и взаимодей-

ствия элементов. Далее, термин «процесс» применяется к живой дли-

тельности. Поэтому «содержание» принимает более широкий смысл, в

последних работах оно включает идеи, произведения, культуру, все, что

творит жизненный порыв.

Стало быть, критика сохраняет те же термины для научной формулировки расхождения между пережитым и мыслимым содержанием. Единая терминология позволяет Зиммелю расположить рядом эти две противоречащие друг другу философии в третьем издании «Проблем». Тем не менее тождество не является поверхностным. Природа науки и исторической критики становится другой. Лучшим доказательством этого является переворачивание смысла слова «форма»: вначале в соответствии с кантовской традицией она противопоставляется веществу, затем она становится отрицанием жизни подобно тому, как расширение — это отрицание в учении Бергсона. Форма принадлежит скорее не процессу, а содержанию<sup>3</sup>. Релятивистские идеи интегрированы в философию жизни. Невозможность какого-либо содержания без формы знаменует бессилие жизни добиться непосредственного контакта или интегрального видения.

В философии истории Зиммеля мы выделяем три периода: период первого издания «Проблем» (1892), период второго издания (1905) и третьего издания (1907). И, наконец, период, связанный со статьями, вышедшими во время войны. Но в этой главе мы не будем следовать указанным периодам, как мы это делали при изложении философии Диль-тея.

В самом деле, эволюция мысли Зиммеля кажется яснее при сравнении начального и конечного пунктов его деятельности. Между этими двумя крайними пунктами происходит переплетение тем, смещение идей, и было бы напрасно стремиться к воспроизведению последовательного ряда теорий (особенно, если учитывать, что у Зиммеля никогда не было системы в собственном смысле слова).

Возьмем еще раз три представления о реальном, которые мы анализировали выше: чувственная данность, атомистический мир, жизненная непрерывность. Мысль о том, что работа историка начинается с восприятий, сохраняется в первые два периода. Но она исчезает в третий период: мы непосредственно и интуитивно улавливаем сущность людей. Атомизм и непрерывность соединяются во втором и третьем изданиях «Проблем». В последний период атомизм, кажется, полностью исчезает, хотя еще существует элемент этого понимания (взаимодействие рядов в реальности).

Возьмем теперь тему исторической критики. В первом издании эта тема еще не присутствует. Целью книги, по-видимому, является разграничение науки и метафизики, метафизики и критики. Философская рефлексия правомерна до и после науки, *до*, чтобы анализировать субъективные условия исследования, *после*, чтобы свободно конструировать интерпретации целого, не верифицируемые, но внушительные. Что касается науки, Зиммель подчеркивает сомнительность ее результатов: априорные суждения связаны с индивидуальной метафизикой. С другой стороны, было бы невозможно выявить причинные связи, не покидая

уровень явлений. Наконец, вообще проблемы поставлены в психологических терминах. Во второй период Зиммель выдвигает на первый план критическую идею (опровержение реализма, расхождение между реальным и наукой). В третий период вопрос ставится примерно так: как нам удастся осмыслить жизненный опыт, каким образом сама жизнь улавливает себя?

Тем не менее темы первого периода сохранены во втором, а иногда и в третьем. Ненадежность результатов, невозможность определить причинные связи повторяются во всех изданиях «Проблем». Критическая идея преодолена, но не отброшена в последний период, и, наконец, в третьем издании «Проблем» все замыслы последнего периода, по крайней мере, уже обозначены. Таким образом, нет трех философий истории Зиммеля, но нет и единственной философии. Эволюцию мысли Зиммеля нам придется выявлять в каждой главе, в связи с каждой проблемой.

Каковы главные проблемы? В ходе двух первых периодов рамки изложения у Зиммеля остаются теми же. Три главы «Проблем» просто соответствуют трем следующим вопросам: 1. Каким образом мы понимаем мысли и действия других? 2. Каким образом мы устанавливаем законы или, скорее, почему мы неспособны дойти до элементов и реальных сил истории? 3. Каким образом мы придаем последовательности событий смысл, цель или ценность, предположив, что за действиями скрываются какие-то состояния сознания, а за поведением — какие-то чувства?

Со второго издания это деление больше не соответствует основным разграничениям. Соображения надтеоретического характера, которые мы анализировали в последней главе, уже обозначены в разработке научного эксперимента. За неимением элементарных законов законы, предлагаемые историком, подобно художественному видению реального, как раз и приводят нас к идеям первой главы. Так одни и те же проблемы возникают в разных местах. Расхождения науки и метафизики, донаучной критики и посленаучной философии теряют свою определенность.

Стало быть, нам нужно заменить разграничения Зиммеля на такие разграничения, которые, на наш взгляд, вытекают из самого материала. Последние эссе Зиммеля и предыдущие главы нашей книги подсказывают нам это. Сначала мы рассмотрим *детерминацию исторического факта* (объекта истории) [2], затем *понимание прошлого и проблемы объективности*<sup>^</sup>, т.е. попытки выйти за рамки понимания с помощью объяснения или за неимением объяснения обосновать значимость научной реконструкции прошлого другим способом. Наконец, мы попытаемся показать *место исторической критики в философии Зиммеля* [4], связь формальных проблем с конкретными интерпретациями человека и истории.

## 2. Детерминация исторического объекта

Зиммель не исходит ни, как это делает Дильтей, из совокупности существующих гуманитарных наук, ни, как это делает Риккерт, из форм нашего познания. Его метод не является ни объективным, ни субъективным\* он одновременно рассматривает свойства реального и любознательность духа. Наша главная задача состоит в том, чтобы понять этот отказ от выбора: другими словами, какую роль играют в детерминации науки структура исторического мира и интерес историка?

### Философия первого периода

Исторический факт психологичен. Реальность, которую изучает историк, была бы бессвязной и абсурдной, если бы мы не предположили, что движения или преобразования в пространстве, которые мы называем действиями или событиями, наполняют идеи, желания, одним словом, состояния человеческого сознания. В истории видимые явления представляют собой только промежуточное звено между импульсами, которые их произвели, и реакциями, которые они вызывают. «Здесь дух говорит с духом».

С другой стороны, деятельность ученого, которая необходима, представляет собой только определение исторического факта. В самом деле, реальное в своей уникальной целостности недоступно. У нас нет такого органа, который бы его уловил. Если мы *a priori* не будем производить отбор, то нам покажется, что

исследование обречено заранее, настолько ничтожной по сравнению со всеобщим, представляется часть природы, которой наше изучение способно достичь.

Отбор предпринимается в двух направлениях, которые характеризуют два взаимодополняющих метода научной деятельности. Законы формулируют отношения между явлениями, и эти законы действительны, но нам не сообщают, какие явления будут иметь место на самом деле. Если бы мы даже предположили, что наше законное знание завершено, все равно нужно было бы исследовать *-исторически* состояние мира на данный момент. Исходя из этого состояния, мы могли бы вычислить всю последовательность будущих состояний. Практически наше законное знание никогда не имеет интегрального характера. Следовательно, сотрудничество истории и теории необходимо. Мы дополняем фрагментарные исторические данные интерполяциями или экстраполяциями, базирующимися на установленных законах. Мы восполняем недостаток открытых связей путем накопления фактических данных. Во всех исторических и естественных науках общее и особенное постоянно меняются местами. Их границы корректируются в зависимости от нашего продвижения в том или ином направлении.

И тем не менее справедливо то, что история — это особая наука, а не только некоторый способ рассмотрения реального. В естественных науках установление законов является целью, а детерминация фактом — средством, тогда как исторические науки стремятся к реконструкции

последовательности событий, а законы используются только как инструменты исследования. Определяется ли противоположность — или, по крайней мере, расхождение нашего интереса к природе и к истории — решением субъекта или сущностью вещей? Несомненно, нужно ответить: она определяется отношением человека к природе и к истории. Решение человеческое, но обоснованное, а не произвольное.

Природа как таковая предстает перед нами в одном плане. Она не дает основания для различения ценностей. Нет таких вещей, которые сами по себе интересуют нас больше, чем другие. Только наша наука вводит такое различие, согласно которому речь идет о фактах, ставших известными недавно или давно, легко доступных или, напротив, скрытых. Богатство чувственного мира эстетически может нравиться нам, реальность в своей целостности вызывает метафизический или эмоциональный интерес, но смысл не связывается ни с каким особым содержанием. Следовательно, познание универсального, количественных отношений, которые под изменениями раскрывают нам постоянство и монотонность субстанции или энергии, полностью отвечает нашему желанию познать.

Зато различия смыслов в историческом мире связаны с самой сущностью явлений. Надтеоретический интерес, который воодушевляет историка, имеет двойной характер: он прежде всего касается качества событий, затем их реальности. Настоящее привязывает нас именно своей реальностью, тогда как реальность будущего или прошлого имеет тенденцию к ослаблению. Но один лишь этот интерес не мог бы дать представления об истории, ибо нам следует сделать выбор в бесконечном мире. Среди фактов мы выбираем те, содержание которых независимо от их свойств, реальных или воображаемых, волнует, увлекает, возмущает нас, одним словом, содержание которых, как нам кажется, имеет смысл. Наш интерес к прошлому есть синтез этих двух интересов, которые должен разделить анализ: мы исследуем такое-то событие с хорошо определенным содержанием, в его реальности, т.е. в такой-то точке пространства, в такой-то момент времени. Этот синтез носит настолько глубокий характер, что собственные свойства события неотделимы от обстоятельств его реализации, т.е. от временной локализации.

Таким образом в детерминации объекта (в критическом смысле) сочетаются субъективные и объективные принципы. Все науки используют особенное и общее, но, поскольку исторический мир пронизан имманентными смыслами, общее не удовлетворяет наше любопытство. Мы хотим одновременно знать и понимать то, что произошло. Реконструкция последовательности фактов отвечает этому двойному требованию, поскольку, в конечном счете, мы понимаем факты в их единичности, только найдя для них место в человеческой эволюции.

Эта теория позволяет Зиммелю решать логические проблемы, которыми уже занимались Дильтей и Риккерт: отношение психологии и истории, отбор фактов.

Историческая реальность психологична, но историк рассматривает ее под иным углом зрения, нежели психолог. Последний связан с движением содержаний сознания больше, чем с самими этими содержаниями. Он стремится установить законы, согласно которым содержания сознания

сменяют друг друга. Историк, наоборот, делает акцент скорее на содержаниях сознания, чем на их движении. Он рассматривает их реальную последовательность, а не психологический механизм процесса. Отсюда следует, что историку нужен психолог, когда он хочет понять, как протекают психологические состояния. Но отсюда также следует, что психология не могла бы служить фундаментом истории, ибо констатация фактов, понимание содержаний сознания играют более важную роль, когда речь идет о прошлом, чем о дедукции на базе законов.

Несомненно, что это различие покажется несколько утомительным. Именно здесь перемешиваются многие трудности. Возьмем последовательность каких-нибудь исторических событий: демарш маршалов, размышления Наполеона и отречение императора. Рассуждение Зиммеля можно воспроизвести так: все эти факты являются психологическими, и поэтому если бы психология была завершённой наукой, то она объяснила бы с помощью психологического механизма решение императора. Но она всегда занята рассмотрением скорее этого механизма, чем исторического содержания события. Историк, напротив, интересуется прежде всего смыслом события. Один имеет в виду законы психического процесса, другой реконструкцию единичных фактов. Кроме того, связь каких-либо содержаний сознания по праву объяснима психологией, но фактически мы прибегаем к умопостижимым связям, потому что наша наука о законах развита недостаточно. Это последнее различие, которое едва обозначено в тексте второго издания, постепенно будет уточняться. Умопостижимые связи содержаний сознания (от мотивов до решения) заменят психологические гипотезы или, по крайней мере, будут сочетаться с ними. Именно понимание постепенно организует порядок становления.

Таким образом, Зиммель заимствует у Риккерта только часть аргументации против сближения истории и психологии<sup>4</sup>. Он не воспроизводит утверждения о том, что никакая наука о законах не освещает единичные психические события<sup>5</sup>. В это время он еще допускал, что законы реального теоретически могут объяснить все состояния сознания при условии, что их собственным смыслом придется пренебречь (но разве не этот смысл интересует историка?). Однако в другой форме он находит противопоставление значимого факта психическому. Интеллигибельные связи между содержаниями сознания относятся к психологическому механизму так, как смысл относится к реальностям сознания.

Что касается отбора фактов, то Зиммель в какой-то степени использует теорию Риккерта, но переносит ее в психологический план. Понятие ценностей используется скорее для подчеркивания трудностей, чем для их разрешения. Действительно, ни значение, ни цель не смешиваются с ценностью; наше внимание привлекают «типическое» или «крайнее», абстракция производится от морального суждения в целом. Ясно, что цель этой дискуссии заключается в том, чтобы придать слову «ценность» более ограниченный смысл, чем тот, который встречается у Риккерта. В этом случае эстетическая, интеллектуальная или моральная ценность личности или действия отличается от значимой характеристики, которую мы ей приписываем. Риккерт же под этим термином подразумевал не то, что имеет ценность.

но не существует. В таком случае все понятия Зиммеля оказались бы видами ценности, а исследования относились бы к психологии историка, а не к логике истории.

Каково значение этой противоположности? Она соответствует двум различным концепциям критики. На взгляд Риккерта, отношение к ценностям представляет собой методологический принцип, сравнимый с синтетическим единством апперцепции в критике или принципом законов в науках о природе. Логическое выражение практики и есть сама цель философского анализа. Зато если интерпретировать психологическое отношение к ценностям, то это отношение будет служить только для постановки проблемы: какие ценности мы принимаем? Чему мы приписываем ценность? Не интересуют ли нас ужасное и абсурдное сами по себе?

Кроме психологического смещения Зиммель изменяет теорию Риккерта еще и в другом направлении. Ему бы хотелось избежать полной субъективности отбора фактов, а следовательно, и его произвольности благодаря понятию *порога исторического сознания* (сформулированному сначала как спекулятивное и гипотетическое понятие, которое постепенно становится все более правомерным). Вместо того чтобы утверждать, что событие в самом себе имеет смысл или не имеет его, разве мы не могли бы заранее объективно путем изучения последствий подтвердить такого рода суждения? Безусловно, заявление о важности последствий можно использовать только для того, чтобы отодвинуть трудность, поскольку оценка важности была бы субъективной и качественной. С другой стороны, в плане природной каузальности порождение последствий происходит до бесконечности. Поэтому речь идет о подсчете количества последствий, принадлежащих миру истории. С этой целью мы можем использовать какой-нибудь факт наблюдения: отсутствие пропорциональности между действием и последствиями, между собственными силами и достигнутым успехом. Внутри исторических рядов достойны упоминания события, которые породили многочисленную цепь последствий. Так, любовные связи генерала Буланже заслуживали бы сохранения историей, если бы они содействовали провалу его попытки совершить государственный

переворот. Изолированное событие без видимого следствия находится ниже порога исторического сознания. Подобно тому, как для проявления восприимчивости необходимо определенное количество раздражения, для пробуждения исторического сознания необходимо определенное количество представлений событий. Зиммель неоднократно возвращается к этому понятию порога, которое он интерпретирует психологически и которое он обобщает: по его мнению, существует порог юридического, эстетического, экономического и т.д. сознания. Можно задаться вопросом, точно ли понятие «количество представлений» отражает намерение Зиммеля. Эта формулировка в первую очередь объясняется влиянием натуралистической психологии, желанием придать научную форму идее, имеющей совсем другое происхождение и особенности. В конечном счете мысль Зиммеля можно резюмировать так: было много пророков, похожих на Иисуса, на Будду, но успех, приписываемый, быть может, обстоятельствам, решил вопрос об исторической ценности. Верно, что мы теперь

очень далеки от объективного восприятия смысла. Несмотря ни на что, каким бы случайным ни был успех, он избавляет историка от выбора. Отбор с помощью критерия эффективности — это отбор, который осуществляет само становление.

## Философия последнего периода

Осталась ли только что изложенная нами теория навсегда теорией Зиммеля? Чтобы ответить на этот вопрос, мы разграничим, с одной стороны, детерминацию объекта надтеоретическими интересами, а с другой — свойства объекта, определенного таким образом. Что следует подразумевать под надтеоретическими интересами? Просто другой интерес, отличный от интереса объективного знания, например, любовь, ненависть, понимание смысла. В первом издании надтеоретические интересы вдохновляют философию истории, которая выходит за рамки законов, как законы выходят за рамки фактов. Но здесь есть разница: недоступные в действительности, законы по праву возможны, напротив, даже по праву проблемы смысла эволюции не имеют позитивного решения. Правомерность метафизических спекуляций является только психологической. Мы слишком глубоко заинтересованы в ходе событий, чтобы не интерпретировать его согласно ценностям, которые мы утверждаем, и смыслу, который мы придаем жизни. В то же время, начиная с первого издания Зиммель подчеркивал, что надтеоретические интересы способствуют формированию самой исторической науки. Но поскольку они исходят из самой глубины нас самих, мы проецируем их очень далеко по ту сторону реального в трансцендентный метафизический объект. К тому же, поскольку смысл имманентен историческому содержанию, отбор неизбежно определяется нашей личной заинтересованностью.

Стирается ли различие науки и философии до такой степени, чтобы поставить под угрозу объективность исторического познания? В «Проблемах» Зиммель, если можно так выразиться, придерживается совершенно фиктивного решения. Он неявно предполагает становление вещей, на которое накладывается интерпретация смысла или ценности. Так, по мнению Зиммеля, история — это рассказ, который подчеркивают эмоциональные реакции, причем невозможно различить необработанный рассказ и рассказ, преобразованный чувствами историка. Следовательно, философия истории в действительности есть более или менее произвольная и односторонняя систематизация того или иного ценностного суждения, которое уже способствует организации исторического опыта.

Если придерживаться позиции противопоставления реального и смысла, объективного и субъективного, то наука представляется скомпрометированной, как только выясняется роль нетеоретических интересов в позитивном исследовании. Напротив, наука получит новое подтверждение, если будет показано различие между позитивным и метафизическим использованием одних и тех же принципом интерпретаций. Так же, как — лч> Делали Дильтей и Рнккерт. Зиммель превращает л позитивные или крити-

j

ческие термины метафизические гипотезы. Даже в то время, когда он придерживался предположения о нейтральной реальности, он имплицитно противопоставлял регулятивное и трансцендентное использование субъективных интересов. В чем состоит это противопоставление? Прежде всего исторические ряды являются результатом неизбежной изоляции: историк не забывает о расчленении, метафизик же, напротив, придает ряду спонтанное движение. Далее, отбор тех или иных событий зависит от надтеоретического интереса: историк признает правомерность различных точек зрения, метафизик же предписывает становлению цель, соответствующую его собственным предпочтениям. Вообще ученый противостоит

философу, как критика противостоит догматизму: история имеет частичный характер, но она осознает свою ограниченность; философия истории исходит из желания довести до абсолюта необходимые гипотезы, совместить частичные тотальности, которые мы строим, с интегральной недоступной всеобщностью.

В том, что такова была мысль Зиммеля, по крайней мере, в последний период, мы не сомневаемся. Тот факт, что он больше не говорит о надтеоретических интересах, — еще не доказательство, ибо свое последнее учение он полностью так и не изложил. И, может быть, он снова взялся за понятие экспрессии. Но главное состоит в том, что он рассматривает деятельность историка так, что больше не остается места для реконструкции становления, которому лишь придают смысл впоследствии. Или, по крайней мере, речь больше не будет идти о том, чтобы придать смысл всеобщности, решить, например, вопрос о том, развивается целое или нет. Это возвращает нас к предыдущим замечаниям: догматическое ценностное суждение заменяет методическое применение ценностей.

Что касается детерминации объекта, то мы опять-таки находим что-то очень похожее в произведениях последнего периода. Более того, начало статьи об историческом времени представляет собой завершение теории исторического факта, которую мы вкратце изложили выше. Интерес к содержаниям исторических фактов и к реальности объясняет двойное желание понять события и локализовать их. Таким образом, размышления Зиммеля в последних статьях всецело вращаются вокруг этой уникальной проблемы: понимание фактов прошлого и процесс эволюции.

В частности, отношения единичности фактов к их временной локализации теперь ясны. Бесспорно, что в определенный момент, в определенном месте совершается только один факт. Но отсюда нельзя делать вывод, что тот же самый факт не имел и не будет иметь места в другой момент. Уникальный характер (Einmaligkeit) факта еще не говорит о его единственности. В данном случае это значило бы приписать какой-либо детали качество, которое присуще в целом мировой истории: это качество единственно, потому что оно уникально. Дедукция действительна для события только благодаря синтезу понимания и локализации. Индивидуализированное событие исторично, потому что оно может быть понято на своем месте в процессе становления. Оно — частица уникального процесса всеобщего становления.

Стало быть, объектом исторической науки остается один из аспектов истории человечества: интерес к содержанию исторических фактов и интерес к реальности, локализация исторического факта и его понимание являются лишь двумя различными формулировками одной и той же идеи, которая неразрывно связывает свойства реального с интенцией духа.

### 3. Категория понимания

В сущности, понимание является центральной проблемой, можно было бы даже сказать, почти единственной проблемой логики истории. Действие, творчество, чувство, исторический факт характеризуют определенный момент человеческой жизни: знать их — значит понять этот момент. Стало быть, вся позитивная часть критики сливается с теорией познания.

Сначала понимание изучалось Зиммелем чисто психологически: каковы необходимые априорные предпосылки реконструкции нами состояния сознания другого? В частности, как нам удастся уловить личность другого в ее единстве? Этот последний вопрос ведет нас по ту сторону первоначальной постановки проблемы, понимание является уже не психологическим участием, а «интеллекцией» (процессом мышления). В этом направлении нам постепенно открывается исторический мир, который строит историк, жизненная непрерывность, занимающая как соотносительное понятие место непостижимой реальности психических процессов.

#### Философия первого периода

Последуем за анализом понимания в том виде, в каком оно представлено в первом издании «Проблем» и в текстах второго и третьего изданий, которые исходят из того же принципа.

Мы помним, что Зиммель сначала предполагает чувственно данное. Активность духа в этом случае прежде всего проявляется в том, чтобы оживить автоматы, которые попадают на глаза. Мы делаем доступными пониманию воспринятые движения, приписывая действующим лицам сознание, подобное нашему. С другой стороны, как внешний, так и внутренний мир, ход действий, как и ход мыслей, нам известен только в его фрагментах. Мы дополняем одно другим, мы истолковываем поступки людей с помощью чувств и наоборот. Всякое повествование содержит большую или меньшую долю воображения.

Отсюда сомнительность свидетельств, в которых мы напрасно стремились бы отделить то, что воспринято, оттого, что выдуманно.

Все эти интерпретации, которые базируются на гипотезах и на априорных допущениях единства и психической непрерывности, проявляются как в науке, так и в жизни. Однако, за исключением очень простых случаев, они быстро становятся сомнительными. Одному и тому же фак-

119

ту можно дать различные объяснения. Одни и те же обстоятельства могут вызвать противоположные реакции. Благородный поступок может смягчить поведение противника или, наоборот, сделать его безжалостным. Робеспьер снижал благосклонность эбертистов, исполняя их желания до тех пор, пока он в них нуждался; он возбудил их ненависть, подчинив своей воле, как только завоевал всемогущество; стоит ли говорить, что благосклонности и ненависти всегда добиваются такими методами. И Зиммель цитирует многих историков, чтобы показать сомнительность общих положений, на которых базируется (логически) понимание частных случаев. Мы должны употреблять такие неясные понятия, как страх, амбиция, великодушие, мы не способны точно определить оттенок или силу чувства, неповторимую особенность личности. Точно так же некоторой внешней причине (по-видимому) соответствуют в зависимости от случая разные следствия. Разлука может погасить или усилить любовь, юридическое освобождение делает терпимой или, напротив, еще более отвратительной реальную зависимость.

Если объяснения сознательными мотивами уже двусмысленны, то еще добавляется соображение недостоверности, поскольку мотивы часто имеют неосознанный характер. Бесспорно, неосознанное — это главным образом убежище нашего неведения. Но здесь также речь идет о подлинном различии. Мы ясно замечаем мотивы некоторых наших действий, но мы не всегда находим осознанные мотивы поведения масс и толпы, иногда внешне аналогичного обдуманному действию индивидов. И эта недостоверность имеет тем большее значение, что она соответствует изменениям в самой реальности. Привычка формирует определенные способы действовать бессознательно, и прогресс цивилизации ведет к осознанию некоторых импульсов, когда-то инстинктивных. Место, предоставляемое тому или иному типу объяснения, зависит от личных убеждений историка, и эти убеждения имеют скорее метафизический, чем научный характер. Чем больше эффективности признают за деятельностью великих людей, тем больше расширяют область сознательного. Напротив, чем больше группы, коллективные творения, исторические эволюции кажутся трансцендентными и несводимыми к индивидам, тем сильнее поднимают роль бессознательного, произвольной целенаправленности или механической последовательности событий. И фраза, действительная для индивида в истории «никакой ткач не знает того, что он ткет», достаточно подтверждает эту последнюю тенденцию. Зиммель заключает: «Таким образом, кардинальный вопрос всякого исторического объяснения отдается во власть инстинктивных гипотез или догматики интерпретаторов».

Из первоначальных исследований некоторые сохраняют постоянную ценность, другие связаны с первичным предположением сенсуализма. Однако не следует строго проводить это разграничение, потому что даже те исследования, которые входят в эту последнюю категорию, при переводе на другой язык сохранили бы некоторый смысл. Допустим вместе с самим Зиммелем, что наше восприятие непосредственно улавливает жизнь других. Тем не менее сознание другого становится известно нам только фрагментарно и опосредованно. Нам не нужно предполагать непрерывность или единство посторонней личности, но мы обязаны до-

олнить путем интерпретаций наши частичные сведения. Поэтому большинство предыдущих формулировок пересматривалось бы, но не исключалось другой философией.

Однако эти результаты предполагают и более серьезное возражение. Они очень характерны для первого периода философии Зиммеля. Прежде всего, будучи негативными, они слишком быстро останавливаются на поверхностном скептицизме. Возьмем, например, то, что он называет «кардинальным вопросом всякого исторического объяснения». Несомненно, что границы сознательного и бессознательного, продуманной мотивации и темных сил масс не определены. Но приписывать теории познания невозможную задачу фиксировать эти границы, задачу, которая принадлежит только историку, безосновательно. И последний может фиксировать их только в определенных случаях и для них. Общий вопрос не может быть решен и не должен ставиться. Или, по крайней мере, философия всегда носит неопределенный характер и приписывает себе функцию продолжать или направлять науку с помощью довольно туманных и амбициозных гипотез о «факторах» истории.

## Понимание другого

С первого издания внимание Зиммеля привлекает прежде всего одна проблема — проблема понимания индивида. В его исследованиях преобладают две мысли: всякое единство сконструировано, всякое понимание содержит в себе круг.

О характере личности мы можем судить только по ее поступкам, а поступки мы объясняем через характер, представление о котором мы составляем на основании этих поступков. Здесь мы имеем один из кругов, в фиксации которых Зиммель находил удовольствие, потому что видел в них не отрицание научной объективности, а подтверждение своего философского релятивизма.

С другой стороны, неважно идет ли речь об индивиде или о группе, единство — это результат интеллектуальной обработки, ибо как реальное или фиктивное оно нам непосредственно не дано. Когда Маколей говорит о двух аргументах, ставших причиной того, что виги согласились принять закон, ясно, что никто из вигов не думал об этих двух аргументах сразу. Следовательно, речь идет о мысленной конструкции: группа — это воображаемое единство множества феноменов, единство, подсказанное реальностью, может быть, частично реализованное, но существующее в своей полноте только в уме историка и благодаря историку.

Настоящие трудности возникают по ту сторону этих замечаний. Они появляются со всей отчетливостью, как только встает вопрос: как это возможно, чтобы я думал так, как *другой*, чтобы я хотел того, чего хочет Другой, чтобы я чувствовал то, что он чувствует? Отсюда вопросы: 1. Каким образом я могу иметь в себе состояние *другого*? 2. Каким образом я могу испытывать состояние *другого* и тем не менее знать, что это состояние не мое? 3. Как определяется характер, какова природа синтеза качеств, которые по нашему представлению образуют личность? Именно

благодаря последнему вопросу Зиммель должен был преодолеть чисто психологические формулировки понимания.

Каким образом другой в каком-то смысле присутствует в нас? Ответ относительно легкий, поскольку речь идет об интеллектуальном акте Мы понимаем слова, произнесенные не нами, потому что, взятые в их значении, они, собственно, не принадлежат индивиду. Но историк претендует на то, чтобы понимать скорее говорящего, чем его слова. Каковы бы ни были изменения, вызываемые чувствами при переходе от одного сознания к другому, условием понимания является именно тождество субъекта и объекта. Но не будем обобщать, воспроизводя банальную формулировку — тождественность человеческой природы, скажем только: «Тот, кто никогда не любил, не поймет влюбленного, холерик не поймет флегматика, трус героя, герой труса».

Отсюда непосредственно следует парадоксальный вопрос: нужно ли быть Цезарем, чтобы понять Цезаря? Другими словами, можем ли мы понимать только то, что сами испытали? Зиммель считает достоверным фактом то, что наше понимание выходит за рамки нашего реального жизненного опыта. Но, учитывая психологические интерпретации, он вынужден прибегнуть к рискованной гипотезе. Каждый носит в себе опыт, накопленный своими предками и остающийся в глубинах сознания. Современная теория наследственности позволяет возобновить платоновскую мысль о припоминании. Как влюбленный при виде красоты вещей чувствовал бы, что его привлекают высшие реальности, которые он когда-то созерцал, так и историк был бы тем, в ком при малейшем толчке пробуждался бы опыт предков. Прародительская память отчитывается о даровании, т.е. о способности избежать узости личностного видения, чтобы благодаря симпатии слиться с другими людьми или с другими эпохами.

Мог ли Зиммель избежать этой биологической теории воображения? Конечно, он мог бы привести и другие аргументы. Нам было бы достаточно рассмотреть эти темы, чтобы догадаться о происшедших изменениях. Или еще, мы уловили бы то, что в состоянии другого является относительно общим, то, что у него есть общего со многими. Или, наконец, мы преобразуем содержание своего опыта, приблизив его к опыту другого. Но, может быть, строгость, с которой Зиммель развивает последствия этой психологической гипотезы, имеет больше значения, чем то или иное решение, которое дало бы возможность сэкономить прародительскую память. Ибо если мы понимаем других только по аналогии с собой, если мы проецируем во вне наши собственные состояния, то верно, что понять других означает именно найти в них себя. В этом случае понимание достигнет не другого как такового, а превращенной формы нас самих. Может быть, мы обладаем способностью мыслить сразу все жизни, хотя, конечно, живем мы только один раз. Если понимать — значит жить или снова жить, то мы понимаем только самих себя.



Тогда единственным средством остается расширение «Я» до самих границ человечества: как мы уже отмечали, таков вывод Дильтея. Но Зиммель не допускает такого решения (оно кажется ему слишком легким), так как он знает только психологическое «Я», которое определя-

я тем или иным качеством. Понятно, что человек содержит в себе <sup>ст</sup>человечество, но его отличительная черта заключается в его сингулярности.

Каким образом нам удастся испытывать состояние сознания, которое, как известно, принадлежит другому, тогда как эти состояния — наши, ибо находятся в нас?

Быть может, вопрос покажется бессмысленным: когда мы понимаем чей-либо гнев, то одновременно мы узнаем, что не мы находимся в состоянии гнева. Как раз поэтому Зиммель отклоняет проекцию, которая следует за пониманием. Понимание непосредственно есть понимание другого. Но и на этот раз Зиммель является заложником терминов, в которых он поставил проблему. Мы воспроизводим в себе психические процессы, которые приписываем другим. Поэтому нужно, чтобы сами содержания сознания обладали определенными свойствами, которые придадут им объективность по отношению к нам и держат их на расстоянии.

Действительно, некоторые психологические отношения представляют внутреннюю необходимость, дающую им независимость от сознания, в котором они реализуются. Эти отношения имеют универсальную ценность, несмотря на их уникальность, как, например, единство поэзии добивается признания благодаря своей выстраданной полноте, без которой это единство нельзя вывести ни из закона, ни из правила.

Эта «тональность» представлений снова обнаруживается, когда речь заходит о целостной личности, а не о событии или частичном ряде. Внутреннюю необходимость уникального синтеза также трудно анализировать, как и ставить под сомнение. Совокупность психических свойств, которые могут быть логически противоречивыми, кажется нам замкнутой в самой себе, как произведение искусства. Мы можем приписывать индивиду различные типы поведения и тем не менее заметить единство его поведения таким образом, что различия становятся доступными пониманию, исходя из первичной идеи этой личности: уникальная комбинация и тем не менее универсальный смысл, оригинальная и вместе с тем необходимая комбинация, не вступают в противоречие.

Но спрашивается, какова логика психических феноменов, позволяющая нам считать одну комбинацию необходимой, а другую абсурдной?

Первый ответ, который был дан, естественно имеет психологический характер. Мы находим внутреннюю необходимость в той или иной комбинации, потому что она соответствует нашему обычному представлению о людях, нашему знанию законов. Но по этому пункту Зиммель, начиная со второго издания, дает другой ответ. Нельзя смешивать понимание человека ни с причинным объяснением, ни с рациональной де-Дукцией. Таким образом, не будучи ни каузальной, ни рациональной, связь уникальных свойств остается значимой: *смысл (Sinn)* лежит где-то между причиной и разумом.

Каково точное определение смысла экзистенции<sup>9</sup> Нам достаточно интерпретировать это выражение в обычном смысле. Зиммель постарал-

122

ся вложить точное содержание в термин «смысл». Всякий исторический опыт в конце концов состоит из значимых связей. Пока что не будем также задаваться вопросом, как сочетаются реальный детерминизм, логические связи и значимые ряды, отметим только преодоление психологизма.

Добавим: по мнению Зиммеля, понимание изменяет природу, чтобы «схватить смысл», вместо того, «психически воспроизвести» его. Он также никогда не считал, что это воспроизведение должно быть точным. Тот факт, что понимание достигает только смысла того, что было пережито, служит ему аргументом против реализма, но он не замечает, что этот реализм возможен, потому что в первую очередь связан с психологическими формулировками понимания. Другими словами, он вводит роль смысла в теорию понимания, понятого как «психическое участие».

Что, стало быть, следует запомнить из этих дискуссий, в которых Зиммель, кажется, израсходовал все богатство своей изобретательности, чтобы разрешить трудности, которые он себе создал без всяких на то

причин? Прежде всего, без связи с рассматриваемыми проблемами, сделаем несколько замечаний относительно внутренней необходимости исторических представлений и конкретных условий понимания. Чтобы понять других, историк, далекий от устранения своего «Я», должен иметь сильную личность, а с другой стороны, располагать некоторыми моделями личности, подлежащими четкому обсуждению или, наоборот, движениями масс, облегчающими задачу писателя. Истина, или, скорее, точность понимания, как портретное сходство определяется по отношению к темпераменту художника.

Наконец, на заднем плане можно заметить проблему, которая находится в центре метафизики Зиммеля: существует ли единство человека не только в истории, но и в реальности, является ли оно иллюзорным или существенным?<sup>6</sup> Если можно так выразиться, Зиммель оказался зажатым между своей личной метафизикой и положительными и критическими принципами. Единство «Я» часто тоже, по-видимому, имеет чисто функциональный характер. По мнению Зиммеля, содержания состояний сознания гетерогенны, они выявляются под влиянием извне, они принадлежат миру, где господствует взаимодействие элементов. И поскольку психологическая критика Зиммеля не знает трансцендентального «Я», в этом случае «Я» едино только в той мере, в какой мы его представляем себе как единое целое. Однако по ту сторону этого функционального единства, этого материального разнообразия Зиммель замечает, хотя вначале ему и не удастся это сформулировать, неповторимое единство каждой души, сущность каждого человека. Неопределимое, доступное лишь интуитивному угадыванию, но не познанию, оно служит глубинным источником различных содержаний сознания. Во втором и третьем изданиях «Проблем» схватывание смысла связывается то с этим сущностным единством субъекта и объекта, то с каузальной реальностью психических процессов, то с функциональным или трансцендентальным единством индивидов.

## Мир исторической науки

Между проблемами натурализма, которые мы только что рассмотрели, и проблемами длительности, с которыми мы встретимся ниже, особое место занимает анализ исторического опыта, в котором мысль Зиммеля развивается непрерывно и необратимо. Единственный вопрос состоит в том, чтобы знать, каким образом содержания состояний сознания организуются в историю и, как они становятся здесь близкими к идеям.

Начиная со второго издания «Проблем» Зиммель под предлогом опровержения реализма указывает на направляющую идею. Вся история имеет частичный характер, потому что она заключается в наблюдении реальности с некоторой точки зрения, под некоторым углом. В качестве инструмента отбора выступает какое-нибудь понятие, например понятие внешней политики. В этом случае расчленение вынуждает искусственно выделить ограниченное целое, как если бы оно было достаточным, хотя в действительности внешняя политика может быть объяснена только с помощью внутренней политики, экономической, социальной и т.д. ситуации. Индивиды проявляют себя через свою функцию, а не через всю полноту своей индивидуальности. Можно описывать деятельность министра, рискуя забыть при этом человека. Безусловно, расчленение не всегда имеет такой произвольный характер, как в примере с внешней политикой. История нравов, социальная история всегда частично изолированы самой реальностью. В большей или меньшей степени сформированные жизнью рамки науки тем не менее всегда представляют собой творение духа.

В этом же направлении ориентированы и другие размышления «Проблем». История филологии изучает объект, уже очень близкий к понятиям. Поэтому она меньше отделяется от реальности, чем история нравов, которая затрагивает опыт, пережитый массами более или менее бессознательно. Расхождение между наукой и реальностью также меняется в соответствии с тем, что реальность прерывается, как, например, в случае с искусством, или продолжает существовать, как в случае с церковью. И здесь именно историк объединяет отдельные результаты творчества, воображая непрерывную эволюцию стилей или мнимых субъектов. Напротив, жизнь церкви как общественного института представляет собой непрерывную длительность, которую повествование должно постараться показать. Поэтому непрерывность в данный момент представляет собой только более или менее выраженное свойство реального, а не сущность всякой реальности.

На это различие, которое сближает нас с проблемами последнего периода, указывает одно дополнение к третьему изданию. История исходит из содержаний состояний сознания, она имеет возможность выбора между двумя направлениями исследования: либо она воспроизводит жизнь тех, кто пережил эти содержания, либо она ограничивается воспроизведением их становления, такова, например, история философов или история философских идей. Либо мы придаем идеям единство " непрерывность эволюции,

которых они не имеют (по крайней мере, необязательно имеют), либо мы, исходя из идей, стремимся заново нос-

становить единство жизни. Эта альтернатива представляет собой лишь методическую проекцию основополагающей антиномии между пережитой полнотой и порядками содержаний состояний сознания. Эта антиномия имеет двойное значение: непрерывность идей противопоставляется непрерывности внутреннего опыта, логика содержаний состояний сознания необязательно соответствует закону жизненной преемственности.

Как мы увидим ниже, может быть, эта антиномия в конечном счете останется без разрешения. Для методологии точкой отправления как раз и является эта противоположность науки и жизни. Жизнь идет от процесса к содержаниям состояний сознания, а наука — от этих содержаний к воспроизведению исторического процесса. Исторический опыт есть организация содержаний состояний сознания, а сами содержания — выражение жизни.

Эта организация в основном состоит в том, чтобы формировать целостные образования. Какая бы история ни имела в виду: история ли какого-нибудь периода времени, история ли эволюции или история человека, — это всегда история какой-нибудь целостности. Взаимосвязь событий, единство последовательности или разнообразия есть правило науки. Но когда речь идет о человеке, мы располагаем только фрагментарными сведениями. Обязанный воспроизводить жизнь во всей ее полноте, историк представляет эти фрагменты более стилизованными, более типичными, так сказать, снабженными меньшим количеством подробностей, чем те люди, с которыми мы сталкиваемся непосредственно. Мы знаем, что они сделали, какие функции исполняли, чему они принадлежали в свое время, но мы не знаем, что в сущности они собой представляли.

Требование полноты одновременно неизбежно и опасно. Неизбежно, потому что жизнь продолжается, потому что умопостигаемое единство — это подмена жизненной непрерывности, условие понимания. Опасно, потому что в сущности полнота — это только эстетическое впечатление. Мы хотим уловить целое с первого взгляда, а в конце исследования мы отбираем, дополняем, организуем. Но каковы бы ни были наши источники, мы всегда сможем выстроить целое при условии, что элиминируем то, что противоречило бы нашему видению, и восполнить пробелы нашего знания. Полнота изображения не свидетельствует о целостности знания.

Становление, человек, ситуация (*Zustand*), — все эти понятия предполагают круг. В длительности нет остановки, нет ее и тогда, когда мы говорим о состоянии или ситуации, когда мы приписываем становлению стабильность, исходящую от нас. Поскольку во множестве фактов мы находим одинаковую окраску, мы фиксируем их в единстве. Определенное отношение классов становится социальным состоянием. Так продолжающаяся жизнь подразделяется на несколько периодов, а непрерывная эволюция — на последовательность состояний. Изучая свою собственную историю, мы применяем те же методы: мы дистанцируемся от событий, относя их к определенному периоду своей жизни. Мы расчленяем свое прошлое таким образом, чтобы снести течение времени к небольшому числу

образов, доступных пониманию и тем не менее очень близких к жизненному опыту.

Более того, ученый, видимо, не только воссоздает, если не создает особый мир, он переворачивает направление жизни. Историка нельзя сравнивать с человеком действия, который использует воспоминания для того, чтобы действовать в настоящем. Он интересуется самим прошлым: вместо того чтобы идти от настоящего к будущему, он идет от прошлого к настоящему. Поэтому он стремится объяснять, исходя из следствий, а не из причин. Прошлое проявляется только в той мере, в какой оно лежит в истоке настоящего; оно не только объясняется, но и отбирается своими последствиями, и это объясняет, почему настоящее не может быть объектом истории. Стало быть, история в некотором смысле противоположна жизни: дух служит тому, чего больше нет.

Историческая наука — это созерцание прошлого. Исторический опыт соткан из умопостигаемых связей. Обе эти идеи проходят через все периоды творчества Зиммеля. Но реальность, с которой соотносят исторические суждения, меняется: дискретная реальность с одной стороны, непрерывность сознания — с другой. К этому двойному сравнению нам нужно приступить.

## Исторические законы

Существуют ли исторические законы?<sup>7</sup> Этот неоднократно повторяющийся банальный вопрос встает и перед Зиммелем. Но в большинстве случаев он как бы ставится извне: не историк как таковой задается вопросом, ведь у него нет повода формулировать законы или даже искать их— это положительный идеал науки экспликативной, т.е. науки, которая объясняет явления мира. Он предлагается Зиммелю и вынуждает его соизмерять свою деятельность с нормой познания.

В первом издании «Проблем» Зиммель связывал формулировку законов с этапом объяснения, который следует за установлением фактов. Во втором и третьем изданиях вопрос о законах возникает снова, но в другом аспекте: речь идет о том, чтобы определить, в какой мере мы достигаем подлинной реальности. Таким образом, в исследованиях Зиммеля присутствуют два намерения: с одной стороны, сравнение между исторической и каузальной наукой, с другой, — сопоставление исторического видения прошлого и реальных событий.

Перед Зиммелем возникает двойная трудность. Он пытается верить в уникальность индивидов, но законы должны иметь универсальную силу. Настоящие законы действуют на уровне элементов, а историк улавливает только целостные образования.

Первой трудности он пытается избежать, разведя действие законов и причинность. Индивидуальную причинность можно понять: в определенной точке пространства и времени феномен *A* вызывает *B*, а в другой — *C*. И в обоих случаях эта связь будет совершенно необходима, хотя она предшествует всякому закону и является внешней по отношению к нему. Однако Зиммель сразу же добавляет, что эта абстрактная возможность остается без последствий: необходимость каузальной связи позна-

26

127

ется только путем повторения, переменная каузальность для «с/с.не отличима от чистой случайности.

Какой мысли отвечает эта игра понятий? Несомненно, следующей: если бы каждый человек был особым миром, если бы индивидуальность каждого человека была индивидуальностью единственного в своем роде существа, если бы законы, действительные для какого-нибудь индивида, отличались от законов, применимых к другому так же, как законы физиологии отличаются от законов геологии, то в этом случае никакой психологический закон не имел бы значения одновременно для многих душ. Все психические явления определялись бы собственной сущностью каждого из нас: каждый реагировал бы на одни и те же обстоятельства по-своему, и в зависимости от момента своей жизни один и тот же индивид реагировал бы по-разному. Тем не менее здесь действовала бы единичная каузальность, а не случайность или свобода.

Конечно, Зиммель показывает, что такую каузальность познать нельзя, потому что либо мы постоянно находим повторяющиеся характеристики бытия индивида и тогда каузальность перестает быть единичной, либо каждый случай несравним с другими и тогда необходимость связи от нас ускользает. Несмотря на эту видимую неудачу, мысль о том, что индивид представляет собой замкнутый мир, очень глубоко укоренилась в мировоззрении Зиммеля. С этого момента чтобы прийти к такому утверждению, ему нужно только преодолеть позитивизм.

Что касается другой трудности, на которую наталкиваются исторические законы, то она кажется непреодолимой. Настоящий закон действителен для элементов, он обладает объяснительной силой в той мере, в какой он не ограничивается, как, например, закон Кеплера, фиксацией состояния вещей; он должен применяться к отношениям между элементами. Но когда историк формулирует закон преемственности форм правления, когда он интерпретирует историю в соответствии с развитием свободы или морали, он описывает сложные единства, не сообщив нам ничего нового ни о реальных силах, ни об их причинах.

Верно, что эта противоположность между естественными законами, действительными для элементов и историческими законами, применяющимися к целостным образованиям, не имеет абсолютного характера. Почему бы не открыть по ту сторону гравитации более простые соотношения между частями пространства так, чтобы закон Ньютона стал констатацией факта, как закон Кеплера?

Происходит ли то же самое в истории? Вначале кажется, что единства нам даны непосредственно. Индивиды являются элементами становления. Тогда законы индивидуальной психологии будут законами истории, они будут раскрывать поведение того или иного лица в тех или иных обстоятельствах. Но даже не

останавливаясь на трудностях психологических законов, мы не имеем права рассматривать как нечто абсолютное единство индивидуальной души. Единство сознания действительно есть начало всякого единства, но отсюда нельзя сделать вывод о том, что оно субстанциально. Более того, именно определенное содержание сознания мы должны объяснить. Но как объяснить чувство или мысль без учета тех бесчисленных влияний, которые воздействуют на всех людей? Дать полное объяснение Марафонской битвы означало

бы объяснить каждый шаг каждого воина. Но объяснение каждого шага отослало бы нас к бесконечности прошлого индивида и среды. Таким образом мы бы вышли за пределы истории, мир человеческого прошлого перестал бы быть автономным; остались бы только естественные, а не исторические законы, так как на уровне элементов больше не существуют отдельные области. Если и дальше так вести анализ так называемых исторических законов, то можно дойти до того, что исчезнет само понятие истории.

Этот чисто негативный вывод — не единственный вывод Зиммеля. Цель, которую мы определили для познания, не только не реализуема, она даже не является идеалом, ибо не отвечает-всем нашим требованиям. Греки, поведение которых мы хотим понять, — это не просто сумма всех воинов-индивидов, они образуют некоторое специфическое единство. Поэтому нам нужны понятия, не сводимые к единичным фактам, с помощью которых мы могли бы охватить единым взглядом множество событий. Таким образом, мы еще раз возвращаемся к мыслимой перестановке прошлого. Сначала Зиммель защищает исторические законы, представляя их как метафизическое предвосхищение более точных результатов, которые должен дать прогресс исследования в двух направлениях: поисков простого и формулировки общего. Но он также видит в них особый способ воспринимать вещи. Высказывания, которые утверждают прогрессирующую дифференциацию обществ, устанавливают частоту самоубийств в данной группе, не являются законами в строгом смысле слова, так как мы не знаем действительных причин, которые ведут к разъединению действий и людей внутри обществ или которые определяют число индивидов, склонных к самоубийству. Эти высказывания группируют огромное число фактов, каузальных связей, эволюционных рядов в определенное понятие, они представляют собой промежуточное звено между наукой и искусством: именно здесь сосредоточена сама проблема, которой завершается анализ исторического понимания.

Научились ли мы чему-нибудь с помощью этой дискуссии? На самом деле Зиммель едва затронул реальную проблему, а именно: проблему отношений между индивидами и целостными образованиями. Он отмечает, что Марафонская битва есть нечто иное, чем просто сумма единичных действий, изучение частоты самоубийств — нечто другое, чем психология самоубийств индивидуальных. Но он оказывается зажатым между собственным мышлением историка и метафизикой дискретной реальности (и особенно перенесением материалистической формулировки закономерности, может быть, имеющей силу для атомов природы, на атомы общества). Таким образом ему приходится защищать реальность целостных образований, значимость синтетических понятий, не придавая им в теории никакого значения, отличного от художественного видения или метафизического предвосхищения.

Конечно, остается очень сильный аргумент против этих синтезов, если мы признаем, что они игнорируют реальные силы. Но сам этот вопрос Зиммель не анализирует. Мысленные связи по определению чужды, трансцендентны каузальному детерминизму, который, и сущности, имеет индивидуальный и естественный характер. Однако этот постулат есть

129

не что иное, как очевидность. Индивиды могут, не зная и не желая того, создавать произведения и учреждения, которые их переживут. Необходимость, может быть, носит коллективный характер. На каком уровне история доступна пониманию? На каком уровне следует изучать каузальный детерминизм? В каждом случае только историк, а не философ, способен ответить на эти вопросы.

Зиммель так до конца и не провел принципы атомистического реализма. Однако он не был уверен в том, что полностью отказался от предыдущих результатов, по крайней мере, от духа этих результатов. Конечно, атомизм сменяется непрерывностью, которая предшествует разграничению детерминизма и свободы, а это разграничение предполагает предварительное разделение состояний и моментов времени. Но взаимодействие эволюционных рядов, взаимосвязь всех явлений внутри этого непрерывного развертывания остается характерной чертой реального. Тем не менее может быть, понимание идет в противоположном направлении.

## Философия последнего периода

Жизнь непрерывна, наука дискретна. Каждый момент нашей жизни есть только пульсация непрерывного становления. Напротив, каждый атом повествования замкнут в самом себе и отличается как от предшествующего, так и от последующего. Деление времени на мгновения наступает после осознания жизненной непрерывности: зато непрерывность целого в науке, по-видимому, с избытком перекрывает прежнюю непрерывность.

Если мысленный ряд исторических содержаний воспроизводит для нас образ исчезнувшей жизни, то это происходит потому, что непрерывность жизненного опыта передается конструкции разума. Мы предполагаем длительность, проверенную в нас посредством этого развертывания идей, мы мыслим ее как непрерывную последовательность исторических событий, потому что непосредственное осознание длительности в некоторых случаях приходит для того, чтобы оживить эту *мысленную последовательность*<sup>8</sup>. Таким образом связываются жизнь и дух.

Таковы вкратце проблемы и решения проблем исторического понимания в последний период творчества Зиммеля. В статьях последних лет он всегда приходит к одному и тому же выводу, а именно, к преодолению главной антиномии между реальностью и наукой становления или вообще между жизнью и наукой о прошлом. Однако здесь тоже будет бесполезно проследить в деталях трудности, с которыми встречается Зиммель, еще раз, может быть, они имеют большее значение, чем решение, которое он дает.

Прежде всего, в каких условиях осуществляется этот синтез? В каких условиях мысленный ряд, как нам представляется, пронизывается течением жизни? Первоначальный ответ был дан понятием «предел расчленения». Нужно, чтобы исторические атомы оставались историческими, т.е. одновременно и единичными, и знаками непрерывности событий. Если под предлогом изучения битвы при Аустерлице мы дойдем до ана-

30

лиза индивидуального столкновения между каким-нибудь французским солдатом и гренадером русской гвардии, то нам не удастся с помощью таких элементов воссоздать целое. Теперь уже нет необходимости в том, чтобы подобная встреча происходила в тот или иной день в том или ином месте, она потеряла свою самобытность и могла бы иметь место во многих Других битвах империи. Другими словами, она не вызывает в нас ощущения длительности, она безлична и мгновенна. По ту сторону некоего предела атом перестает быть историческим, жизнь покидает его. Можно сказать, что исторический атом должен быть разложим, а внутреннее многообразие, которое мы в нем замечаем, является показателем определенной непрерывности жизни.

Этого первоначального ответа было бы достаточно, если бы мы были историками только самих себя. Но каким образом мы оживим ряды, которые соответствуют жизни других? Как мы уловим чужое ощущение длительности? Прежде всего важно освободиться от натуралистической идеи, которая еще присутствует в «Проблемах» и согласно которой нам первоначально даны непонятные и разрозненные перцепции, за которыми нам нужно было бы отыскать наше «Я». В действительности, мы не должны оживлять автоматы, так как в глазах *другого* мы сразу же замечаем индивидуальную и чуждую нам жизнь, а не отражение или иллюзию нашей жизни. Этот факт, такой простой, уже является опровержением традиционного предрассудка: никто не знает своего собственного взгляда, но каждый понимает взгляд другого. Мы не пережили тот опыт, который выражается во взгляде, направленном на нас, и тем не менее мы его понимаем. Мы интуитивно постигаем уникальность личности в целом, ее оригинальную сущность, исходя из которой объясняются все ее поступки. Понимание, таким образом, имеет в качестве объекта бытие в целом; понимание как контакт и общение двух лиц для меня есть средство выйти из этого контакта, а не вновь встречаться с другими.

Понимание других людей непосредственно оживляется этим схватыванием целостных характеристик. Содержания состояний сознания суть выражения или знаки того, что таится в глубине души. Историческое понимание за неимением реального контакта исходит из содержания действия или произведения. Безусловно, непосредственный опыт, который мы имеем от столкновения с целостными образованиями, позволяет нам построить из множества содержаний единство личности. И личность по праву полностью проявляется во всех своих действиях. Эта работа унификации, как мы видели выше, предполагает круг. Угадывание целого служит объяснением деталей, а реконструкция элементов есть первоначальное условие действительного угадывания.

Но тогда возникает новый вопрос: соответствует ли взаимосвязь содержаний состояний сознания становлению жизни? Или, нет ли противоположности между порядком этих содержаний и порядком

времени? Оставим пока в стороне понимание отдельных личностей и возьмем проблему во всем ее объеме. Можно понимать слова или понимать того, кто говорит, понимать связь высказываний какого-нибудь силлогизма или понимать побудительные причины того, кто рассуждает. Относится ли историческое понимание к тому или другому типу?

Поскольку оно исходит из результатов действия, оно представляет собой понимание вещей (*Sachverstehen*). Но, с другой стороны, так как оно является наукой, оно должно служить объяснением результатов действия людей. Таким образом, между «объективным пониманием» и «пониманием психологическим» существует антиномия. Понимание объективное множественно и неоднозначно: «Юная Парка» или «Критика чистого разума» имеют не одно, а столько значений, сколько они допускают непротиворечивых интерпретаций. И при этом нельзя утверждать, что только одна интерпретация истинна или даже более истинна, чем остальные. Напротив, правомерно только одно истинное психологическое объяснение того или иного исторического действия. Кроме того, объективное понимание по существу носит вневременной характер, истина или воспринимаемая красота не принадлежат ни к какому времени и месту, тогда как исторический факт по существу локализован во времени.

Эту последнюю антиномию разрешить легко. Понимание каждого события как такового имеет вневременной характер, но порядок событий составляет цепь становления. Историческое время имманентно, оно присутствует внутри научного познания прошлого, оно складывается благодаря связям, которые мы устанавливаем между ранее разделенными содержаниями. Мы понимаем (и это не имеет отношения ко времени) характер Цезаря, чувства заговорщиков и т.д. Мы также понимаем решения Цезаря *после* его победы, его стремление привлечь к своему делу своих противников. Мы также понимаем последовательность событий в битве, например, план командира, атаки на фланги, затем прорыв в центр, наконец, преследование. Этот ряд сам по себе вневременен, но он уже представляет внутреннее время, он предполагает определенную последовательность своих элементов. Если мы поместим этот частичный ряд в целое войны, затем эту войну в целое политики, то мы сможем повторить то же рассуждение: время есть всегда порядок смены содержаний состояний сознания. Такое же рассуждение применяется ко всей истории человечества, которое не вписывается в историческое время, поскольку это время находится внутри него.

Что касается антиномии объективного и психологического понимания, то можно также попытаться ее разрешить. Психологическое понимание по праву уникально, но фактически мы никогда не уверены в том, что достигаем его. Мотивы наших действий неясны даже нам самим. Более того, продукт созидания часто более или менее выражает во всяком случае нечто другое, чем то, что сознательно хотел сделать созидатель. Человек определяется по своим делам неоднозначно. В этих условиях историк, который хотел бы с помощью строгого метода построить причинное объяснение, действительно не должен придерживаться психологических гипотез. В самом деле, он прибегает к объективному пониманию, потому что начинает с понимания продуктов творчества людей. Связь, которую мы устанавливаем между частями целого или между отдельными содержаниями состояний сознания, часто ближе к цепи силлогистических высказываний, чем к гипотетической реконструкции непонятной последовательности психологических состояний. Понимание остается историческим  $\pi$  том

смысле, что оно касается жизни, а не вечных идей, это понимание происхождения, а не того, что есть. Но это и есть порядок идей, который раскрывает нам порядок времени.

Не в этом ли действительно кроется подлинное решение, синтез объективного и психологического понимания? Могут сказать, что всякое объективное понимание есть также и психологическое, поскольку последовательность высказываний предполагает, по крайней мере, фиктивный субъект, способный мыслить эту последовательность, поскольку понимание связано с движением, а движение — с жизнью. Могут сказать, что всякое психологическое понимание, также и объективно, поскольку оно передается с помощью содержаний состояний сознания. Но здесь речь идет о сотрудничестве, а не о синтезе. Остается первоначальное противопоставление: порядок идей «Критики чистого разума» не имеет ничего общего с порядком жизни Канта. Другими словами, содержания состояний сознания, даже если речь идет об интеллектуальном творчестве, связаны с живой личностью, которая живет по своим законам, и эти законы не совпадают с законами духовных миров, в которых эти содержания находят место. Таким образом, остаются возможными две интерпретации: история идей или история людей, понимание творчества Канта как такового или понимание личности Канта через его биографию.

По всей видимости, есть еще и другие антиномии. Исторические общности представляют собой образы, которые, по-видимому, являются целостными, и в то же время результатами искусственного расчленения. Историк не знает или, по крайней мере, частично игнорирует действия и взаимные реакции людей и среды, разные последовательности фактов. Ни всеобщая история человечества, ни история искусства или политики, ни история отдельной личности не объясняются сами по себе. Но тем не менее мы их понимаем как таковые.

Следовательно, существует противоречие между пониманием, с одной стороны, позволяющим изолировать какие-либо факты и целостности, и структурой реального (и принципом всякого объяснения), с другой, — структурой, которая предполагает взаимосвязь, бесконечное взаимодействие вещей и людей.

Но с другой стороны, — и эта антиномия, по-видимому, противоречит первой — объяснение с помощью среды есть объяснение собственно историческое, оно ведет к игнорированию самой глубокой интерпретации через сущность человека. Каждый индивид в самом себе имеет свою сущность и свое значение, уникальное и незаменимое: внешние влияния могут так или иначе заполнить содержание каждой жизни, сам же закон каждого переживания времени имманентен и индивидуален.

Могут ли эти три антиномии быть соединены в одном и том же учении? Вопреки видимостям, на мой взгляд, нужно ответить утвердительно. Мысленно постигаемый опыт прошлого не схватит ни запутанного переплетения потомков ушедшей реальности, ни наивности судьбы ге-РОЯ. ни. может быть, невыразимой сущности жизни.

## Проблема объективности

Итак, историческая наука не схватывает реального: имеет ли она тем не менее значение истины? Способен ли релятивистский критицизм обосновать историческую объективность? Легко показать, что напрашивается негативный ответ.

Несомненно, Зиммель использует некоторые релятивистские принципы. Он отмечает круги исторического познания между действиями и характером личности, между множеством событий и понятиями ситуации, настоящим и прошлым, фактами и законом. Но если даже релятивизм отдает себе отчет относительно кругов, все равно обосновать значимость какой бы то ни было совокупности взаимосвязанных высказываний недостаточно. Нужно прибегнуть к прагматическому или кантовско-му критерию — адаптации к жизни, пользе для действия или универсальности форм. Однако Зиммель никогда не стремился использовать эти критерии в логике истории.

В самом деле, априорные суждения истории — суждения второй степени, они соответствуют тому, что Риккерт называл «методологическими формами» в противоположность универсальным формам теории познания. Они имеют ту же природу, что и априорные суждения первой степени, т.е. психологические функции. Они используются только в особой области, и, более того, строго говоря, они одинаковы не для всех индивидов. Личностные предпочтения окрашивают интерпретативные гипотезы историка, поэтому априорные суждения скорее порождают скептицизм, чем доказывают объективность.

Что касается прагматизма, то трудно сказать, как он мог бы обосновать ценность знания, в сущности созерцательного и бесполезного, или, по крайней мере, знания, которое, по-видимому, могло бы претендовать на истинность только при условии, что оно описывает факт со слов настоящего очевидца.

Таким образом, возможен единственный вывод, и он состоит в сравнении с искусством. Реконструкция прошлого представляет собой промежуточное звено между наукой и искусством. Изначально обязанный быть верным факту, придерживаться текстов и устанавливать согласно вероятности то, что произошло, историк впоследствии становится свободным как художник, целостности не подлежат оценке на истинность или ложность, ни одна интерпретация не исключает других, и множество разных образов совместимо между собой и с объектом.

Макс Вебер<sup>9</sup> где-то отмечал, что он бы перевернул предыдущее высказывание: на его взгляд, историк с самого начала свободен в выборе фактов, а затем он подчиняется реальному. Поучительное и удивительное противопоставление: как мы увидим ниже, Вебер считает возможным формулировать каузальные связи, действительные для всех. Но только в этом случае исходный пункт субъективен. Зиммель, напротив не знает объективной каузальной связи. Установление фактов, по его мнению, зависит от исследователя, и никакое повествование не довольствуется простым изложением фактов. Но почему, с точки зрения Зиммеля, устанавливаемые историком отношения не могут быть названы истинными?

Ответ на этот вопрос дается нашими предыдущими исследованиями. В первый период своего творчества Зиммель, безусловно, признал бы, что, согласно классической формулировке, объяснить — значит найти причины или установить законы. Но дискретная реальность недоступна, а наши законы — это только концептуальное выражение того, что является способом представлять себе вещи более близкими к искусству, чем



к науке.

Согласно же представлениям Зиммеля характерным для второго периода его творчества, историческая наука, не схватывает жизнь в том виде, в каком она действительно протекает. Поэтому на сей раз единственный вывод будет эстетическим. Исторические повествования сравнимы с тем, как художники изображают природу или людей. В зависимости от расстояния, перспективы и методов образы будут варьироваться. Таков, действительно, эксплицитно сформулированный Зиммелем вывод, сохраняющий силу для всех периодов его творчества, но, как мы видели, по разным причинам.

Есть ли место в его философии для более удовлетворительного ответа? Точкой отправления нам могут служить два указания. Первое представляет собой новую постановку проблемы объективности. Вместо того чтобы исследовать невозможность совпадения становления и его изображения, важно понять историю-реальность и историю-науку, исходя лишь из одного абсолютного понятия — из жизни: наука о прошлом и есть течение жизни, а самим объектом этой науки является жизнь. Расхождение между познанием и становлением, в таком случае, может принимать положительный смысл, а не только обозначать провал или бессилие.

Более того, жизнь подготавливает науку. Сначала мы понимаем настоящее, чтобы жить, а потом прошлое только ради радости познавать. Память начинает построение, которым занимается историк, и каждый уже есть историк своей собственной судьбы: выделение разных аспектов, составление рядов, ситуаций — автобиография — открывают нам всю технику науки. Наконец, логика идей не чужда жизни: непрерывный труд, возвращение к прежней идее представляют собой прообраз научной деятельности.

Однако Зиммель не мог далеко продвинуть ни одно из этих указаний. Понимать историю как некий акт жизни в его значении для настоящего — эта мысль, конечно, была плодотворной. Поиски объективности могли бы быть таким образом перенесены в надкритический план. Но тогда надо было бы отказаться от анализа познания прошлого как чистого созерцания в соответствии с вневременными отношениями субъекта и объекта. Но чтобы решиться на такой поступок, Зиммель так полностью и не преодолел и не покинул критицизм. Больше того, он считал, что история становится наукой только тогда, когда отказывается служить жизни. Что касается подготовки истории жизнью, то фундаментальное противоречие между жизненным порядком и порядком идей может быть ослаблено, но не уничтожено: истории удается быть более или менее верной своему объекту: во всех случаях присутствует главная антиномия.

134

135

Таким образом, мы в конце концов снова возвращаемся к эстетическому решению. Неудача ли это? В каком смысле? Обращение к искусству может интерпретироваться двояким образом. Либо Зиммель напрасно искал модальность исторического суждения как промежуточное звено между необходимостью физического суждения и субъективностью произведения искусства. Категория правильности имела бы тогда такое же отношение к историческим наукам как категория истины — к естественным. И Зиммель, за невозможностью углублять эту оригинальную логику, довольствовался бы сравнением с живописью. Либо действительно следовало бы показать связь этого решения с учением в целом. Обращение к искусству свидетельствует о невозможности предоставить в некоторой критической философии место познанию как познанию прошлого, не соответствующему модели естественной науки. И, наконец, нужно напомнить, что беспомощность истории присоединиться к своему объекту неотделима от участи самой жизни.

## 4. Логика истории в философии Зиммеля

Если предыдущий анализ верен, то эстетизм был единственным выводом из критики Зиммеля с учетом прежде всего позитивистской концепции науки и натуралистической концепции реального, а затем и с учетом метафизических антиномий. Здесь еще более четко проводится критика исторического познания, чем в двух предыдущих примерах, связанных с видением мира. Так ли происходит в действительности? Каково место логики истории в философии Зиммеля? Таков вопрос, который нам остается рассмотреть в этом параграфе.

Таким образом мы можем расширить рамки нашего изложения. До сих пор мы придерживались философии истории в узком смысле, т.е. логики познания. Теперь мы должны изучить со своей точки зрения

практическую деятельность Зиммеля как историка и его конкретные интерпретации становления и настоящего. В конце этого исследования у нас будет возможность определить значение исторической теории Зиммеля в целом.

## Философия первого периода

Зиммель никогда не был историком в собственном смысле слова. Однако, будучи социологом в первый период своей жизни, историком философии — во второй и моралистом всегда, он стремился понять и истолковать общество, культуру, человеческую жизнь. Поэтому небесполезно сравнить его практику с его теорией, а затем и то и другое с его метафизикой. Мы ограничим это сравнение несколькими основными идеями.

Социология Зиммеля достаточно известна во Франции, и нам нет необходимости повторять элементарное изложение, которое можно найти всюду. Нас интересует принцип индивидуалистической соци-

логии, иначе говоря, желание изучать движения масс, сводя их к ряду индивидуальных и внутрииндивидуальных событий. Целое поддерживает единство взаимодействия своих элементов: отношения между индивидами составляют сущность социального.

Следовательно, мы находим здесь другое применение атомистического видения, которое доминирует в критике истории. Теоретические размышления подтверждает и практика: социология достигает реального не больше, чем история. Социология не изучает то, что происходит в каждом индивидуальном сознании, она также не изучает все отношения между индивидами, она подводит под ту или иную категорию (в частности, под категории объединения или разъединения) множество индивидуальных событий. Она исходит из того или иного понятия (власть, бедность и т.д.) и продвигается от вида к виду, от аналогии к аналогии, заменяя бессвязность человеческого мира мысленными образами, умопостигаемыми отношениями, более или менее близкими к психологической или каузальной детерминации. Но эта ткань психологических высказываний не содержит истины ни в себе, как во множестве математических теорем, ни по отношению к объекту в качестве суждения о факте или физического закона. Или, по крайней мере, природа соответствия реального и науки в этом смысле двойственна. Можно ли сказать, что в некотором отношении социология «связана» своим объектом: как художник своей моделью или как ученый экспериментальными данными? Было бы трудно ответить: если подробно рассмотреть социологию Зиммеля, то можно заметить, что результаты ее относятся ко всем жанрам; следствием недостоверности логики является свобода ученого. За невозможностью добраться до элементов, мы имеем право довольствоваться целостностями, но если эти целостности не соответствуют ничему в действительности, то какую ценность могут иметь наши знания?

Действительно ли социология Зиммеля игнорирует реальность социальных целостностей? Ни в коей мере: статистические группы, глобальные эволюции общества, связность частей или классов, коллективные представления, объективный дух, — все, что французские социологи обозначают туманным понятием «коллективное сознание», все это проявляется здесь и там. Но Зиммель не делает отсюда никакого вывода ни для критики познания, ни для теории социологии. И то и другое остаются подчиненными, с одной стороны, атомистической физике, а с другой — некоторой интерпретации настоящего.

Социология есть наука о нашей эпохе, потому что ни одна цивилизация до такой степени, как наша, не является цивилизацией масс. Вместе с тем социальная связь никогда не была так ослаблена. Общество не является настоящим единством, сегодня оно представляет собой беспомощную фикцию, парящую над враждебными классами.

Вообще социология — это наука, которая соответствует всевластию среды над индивидом. ПОСКОЛЬКУ она стремится объяснить индивида через обращение к прошлому и испытанное влияние. И в

первых работах Зиммеля, в частности во «Введении к гуманитарным наукам», доминирует подобная интерпретация нашего общества и мира (ибо видение общества и видение мира соответствуют друг другу). Зиммель где-то указывает на аналогию между решениями метафизической проблемы универсалий и теоретической проблемы существования всего социального. Философия первого периода творчества Зиммеля — это интегральный номинализм. Достаточно комбинации элементов, чтобы дать полное понимание целостностей, взаимодействия атомов складываются в макроскопические явления, отношения индивидов — в социальные факты. Но этот теоретический индивидуализм завершается отрицанием индивида, точки пересечения социальных кругов.

Несомненно, историческое развитие способствует дифференциации индивидов, множество социальных кругов, перекрещивающихся в каждом из нас, обеспечивают всем своеобразие и определенную независимость. Но своеобразие — еще не единство, внешняя независимость — еще не настоящая автономия. А как раз единство и автономию и хотел спасти Зиммель, не найдя средства для их спасения в рамках первого периода своей философии. Это ему удастся только в последний период жизни при утверждении первоначальной и метафизической реальности индивидуальных целостностей.

## Философия последнего периода

Только что раскрытый нами параллелизм первого периода творчества Зиммеля — параллелизм между метафизикой, теорией познания и конкретной интерпретацией — в последний период проявляется снова и еще более ярко. В самом деле, конфликт жизни и ее творений находится в центре теории культуры как метафизики. Таким образом исторический факт получает метафизическое значение: человек определяется как существо, творящее миры, которые он все время должен преодолевать, иначе говоря, человек определяется как существо историческое.

Между социологической философией и метафизикой жизни исследования «Философии денег» составляют переходный этап. Раньше двумя главными идеями были идея образа жизни масс и идея освобождения индивида в результате усложнения социальной структуры. Освобождение здесь еще рассматривается, но лучше видна цена, которую надо за него заплатить, более явно просматривается и положение современного человека, которое из этого следует.

Вместо того чтобы подчиняться людям, что делает зависимость более тесной и непосредственной, сегодня подчиняются безличным силам, абстрактной власти. Рабочий завода больше не знает своего хозяина, так как его знал когда-то крепостной или подмастерье, но чувство свободы, которое он испытывает, уравнивается ощущением рабской зависимости от вещей и огромных бездушных механизмов. С другой стороны, человек все больше и больше исчезает за функцией.

Приказы отдаются не столько человеку человеком, сколько рабочему инженером, гражданину чиновником.

Далее, либерализация легко перерастает в утрату корней. Современная жизнь имеет тенденцию к обезличиванию вещей и людей, среди которых мы живем. Круговорот благ, возможность приобрести их все за деньги отрывают человека от всякой конкретной собственности. Без связи с землей, окруженный только абстрактным и изменчивым миром людей, индивид оказывается предоставленным самому себе, перед выбором между погоней за бесконечностью наслаждения и усилием уловить главное в самом себе.

Изолированный человек раздавлен результатами коллективной деятельности. Масса накопленных обществом знаний, кажется, заранее обрекает на неудачу его попытки освоить часть из них. Безликая сила экономики, объективные законы распределения богатств лишают его решимость и его волю всякой эффективности. Общественные институты и культура, рожденные человеческой деятельностью, восстают против своих творцов.

Таким образом Зиммель возрождает марксистскую тему как начинающий ученик, но с той разницей, что там, где он говорит об объективации, Маркс охотнее говорил об отчуждении. Эту противоположность следует понимать в буквальном смысле слова и, на взгляд Зиммеля, объективация фатальна. Некоторые экстремальные ситуации дают индивиду возможность сократить разрыв между объективной и личной культурой. Но противоречие это существенно и неразрешимо. Воссоздание целостного человека, к которому стремится Маркс, кажется ему идеей утопической. Что касается восстановления экономики обществом, стремление заменить предвидение и организацию фатальностью так называемых законов, несомненно. Если он и считал их возможными, то видел в них не что иное как другую форму тирании, тирании вещей или коллектива — индивид сегодня обречен на рабство.

Почему конфликт неразрешим, почему он трагичен? Можно ответить одним словом: потому что он одновременно и метафизичен, и социален. Маркс придал процессу, посредством которого дух выражается и объективируется, социальный смысл. Он отражает примирение, которое заметил уже Гегель в Прусской монархии на другой день после революции. Зиммель возвращается к метафизике, но не находит ни оптимизма, ни рационализма и не покидает историческое поле. Процесс объективации совершается в конкретном развитии обществ, возобновление процессов объективации — это и есть закон личности, стремящейся к целостности, закон духа, ищущего по ту сторону неизбежной множественности свое собственное единство. Метафизика вмешивается лишь для того, чтобы внести трагизм во внешний конфликт, иначе говоря, чтобы внедрить этот конфликт в сущность жизни.

Жизнь есть непрерывная длительность, творческий порыв: она — стремление к большей жизни и к тому, что больше, чем сама жизнь. Она создает творения, которые ее отрицают. Логика, наука, право, мораль, экономика, техника являются прежде всего инструментами.

138

139

находящимися на службе у жизни. Но эти результаты человеческой деятельности стремятся к тому, чтобы освободиться и стать автономными: согласие мысли с собой, истинное знание, правомерность действий, добрая воля являются уже не средствами, а целями. От суждения требуется уже быть не полезным, а адекватным объекту. Таким образом с философской точки зрения преодолевается психологическая интерпретация морали и логики. Но вместе с тем в понятие жизни вносится трагическая двойственность. В самом деле, эти однажды созданные миры подчиняются собственному закону, который безразличен к закону жизни, если не противоречит ему. Не претендуя на то, чтобы исчерпать все формы этого конфликта, укажем на основные.

Человеческая жизнь индивидуальна; каждый из нас прежде всего есть некая целостность: наши качества, наши возможности, наши богатства должны быть моментами нашей длительности, фрагментами нашего единства. Объективный дух, творения, накопленные человечеством, должны находиться на службе объективной культуры. Но каждый мир развивается согласно своей диалектике: накопление открытий, прогресс знания подчиняются бесчеловечному автоматизму. «Технар» ничто так не уважает, как законы техники, юрист полностью погружен в мир законности. Художник только и знает, что свое творчество, а ученый — истину. И в некотором смысле для человека это и есть один из способов самопреодоления. Но вместе с тем на этом пути человек рискует потерять самого себя, ибо культура должна быть едина, подобно тому, как индивид и человек реализует себя лишь тогда, когда вовлекает в жизнь духовные объективации.

Ритм объективного развития и ритм длительности никогда не совпадают. Индивидуальные миры растут до бесконечности, в то время как условия существования ограничивают возможности каждого; они всем предлагаются, но полностью никем не осваиваются. Они зафиксированы, и жизнь приносит свои плоды только при условии самообновления.

Религиозный порыв проявляется в догмах, но последние в один прекрасный день могут перестать выражать живую веру. Производительные силы объединяются в систему, которая завтра остановит рост богатств. Во всех областях жизнь обречена принимать какую-либо форму. Творчество означает объективацию, и всякий объект облечен в некую форму. Но, с другой стороны, жизнь должна восстать против формы, потому что последняя сдерживает свободу расцвета первой.

В свете этой метафизики становятся ясными теория познания и практическая деятельность Зиммеля как историка. Мы видели, что история идет от идеи к жизни, от творения к человеку. Но этот шаг не раскрывает истинную сущность науки о прошлом. Напротив, истории постоянно колеблется между замыслом произведения, в отношении которого одновременно существует множество интерпретаций, и замыслом жизни, где все должно объясняться, исходя из принципа че-

ловека, чтобы в конце концов утвердиться в промежуточном замысле, где жизненная непрерывность оживляет непрерывность умопостигаемую.

Практика Зиммеля как историка иллюстрирует эти сомнения. Бу-

дучи биографом Канта, Шопенгауэра, Ницше и Гёте, он имеет возможность выбора в соответствии со своими предпочтениями между содержаниями сознания и процессами, между биографией человека или, если можно так выразиться, биографией его творчества. Его книга о Гёте соответствует второму типу, а книги о Шопенгауэре и Ницше — первому. Еще раз уточним, что переосмысливать систему идей другого можно в двух направлениях: либо стремиться к воспроизведению системы так, как она мыслилась (или должна была мыслиться) ее создателем, либо стремиться расположить идеи системы в вечном мире идей. В одном случае получается историческая интерпретация, в другом — вневременная. В отношении Шопенгауэра и Ницше Зиммель избрал последний метод: Зиммель-историк, так сказать, лишен исторического чутья, он освобождает прошлое от времени.

Таким образом, есть как бы три типа биографий. По мнению Зиммеля, во всех случаях биограф заново составляет образ, один образ из своей модели, но он либо поднимается до идеи творчества, либо придерживается реального единства творчества, как бы оно ни было перемешано с историческими элементами, со случайными влияниями, как бы оно ни было деформировано средой. Либо, наконец, он проникает в смысл этой жизни, постигает его источник в сущности человека. Это ли не настоящая альтернатива? Это примирение было предназначением ни с кем не сравнимого существа. У Гёте внешнее влияние не противостоит призванию и не извращает его: всякая встреча для него — судьба, поскольку все элементы его жизни, все содержания его сознания, по-видимому, выражают саму его оригинальность. Все для него становится средством самореализации. Более того, творчество не наносит ущерба жизни: Гёте не жертвует ни своим размахом, ни разнообразием знания во имя необходимости творить, он не обедняется тем, что отдает своим книгам, напротив, каждая из них представляет собой момент его внутреннего развития. Таким образом, Гёте — это завершение идеи человека. Он демонстрирует нерасторжимое единство жизни и творчества.

Этот уникальный случай имеет общее значение: он показывает. Двигаясь в каком направлении можно преодолеть конфликт. Речь идет не о том, чтобы выйти за рамки антиномии в искусственной синтезе, логика жизни и логика идей всегда будут противостоять друг другу. Чтобы выразить себя, жизнь всегда должна принимать какую-нибудь форму, иначе есть риск застыть. Но индивид, проходя через объективации, может вернуться к самому себе: культура в себе самой трагична, человек же может состояться.

Таким образом, формальная теория истории во все времена связана с метафизикой человека и становления. С самого начала взаимодействие элементов — это коней ссылок на логику, поскольку оно отражает

40

!4

взаимодействие. Индивид исчезает в группе; случайный продукт среды и прошлого, он представляет собой место, где совершается движение. Отличный от других благодаря развитию общества, он не располагает собой. Наоборот, в последний период творчества Зиммеля индивид выступает как реальность метафизическая. Он весь в своем времени или в своих делах, он избавлен от фатальной истории, поскольку его сущность выше времени. Между этими крайними пределами вклинивается анализ структуры жизни: конфликт между жизнью и идеями отделяет науку от реальности, как раньше существовала антиномия между атомами и целостными образованиями. Стало быть, пределы исторической критики Зиммеля устанавливаются метафизикой: Зиммель довел анализ до такой точки, которой, по его представлению о мире, наука может достичь.

## Философские проблемы истории

Теоретически философской целью исторической критики было освобождение духа от реализма. Эта опасность — более тонкая, поскольку история, видимо, представляет собой дух, как и сам субъект, — не менее велика, чем опасность, которую создавал реализм природы, опровергнутый Кантом, ибо история есть «сверхличностная сила, данная реальность». Историзм увидел бы в творческой способности души господство специфической наследственности, а в самой душе — место пересечения нитей, которые, переплетаясь на протяжении истории, превращаются в ткань. Будучи законодателем истории, дух будет спасен, как со времен Канта, будучи законодателем природы, он избегает слепого детерминизма, заставляющего камень падать или растение распускаться.

Фактически эта тема, как мы уже видели, второстепенна в логике. Важна ли она, по крайней мере, для конкретной интерпретации истории?

Прежде всего надо сказать, что Зиммель освобождает человека, пишущего историю, а не делающего ее, т.е. историка, а не исторического человека. А может быть, тот, кто действует и хроникер — это одно и то же лицо? Вывод от зрителя к действующему лицу был бы правомерен лишь в том случае, если бы порядок познания и порядок бытия совпадали: пока их считают различными, роли духа в формировании исторического опыта недостаточно ни для гарантии автономии, ни для гарантии спонтанности индивида.

Может быть, возразят, что «Я» историка — это не трансцендентальное «Я», а конкретное и эмпирическое «Я». Свобода такого «Я» даже в науке будет доказательством индивидуальной свободы. Это рассуждение было бы правомерным, если бы можно было признать, что «Я» творит универсальные априорные понятия,

что оно рассуждает свободно. Но априорные понятия историка являются более или менее общими психологическими понятиями. Какая у нас есть уверенность в их спонтанной разработке? Почему нам не могли их подсказать обстоятельства<sup>9</sup>

Далее, допустим даже, что предыдущие размышления были неточны, тем не менее ясно, что настоящие проблемы этого учения находятся по ту сторону. Исторический реализм, которого Зиммель желает избежать, похож только на его первоначальные концепции. Индивид, определяемый перекрещиванием социальных кругов, находится в центре его социологической теории. Историзм, в который он впадает, есть, стало быть, не теория познания, а метафизика общества: но достаточно ли ее для опровержения теории познания?

Во всяком случае Зиммель отказался от натурализма и встал на позиции метафизики жизни и индивида. Почему он ссылается на принцип критицизма, вместо того чтобы противопоставить метафизику метафизике? Ответ нетруден: только критика может претендовать на истину.

В самом деле, если брать философию *до* и философию *после* науки, то только первую из них можно верифицировать, поскольку она ограничивается разъяснением условий самой науки. Что касается интерпретаций мира в целом, то они представляют собой лишь реакцию личности во всей ее полноте на интегральный объект. Они состоят в попытке охватить с помощью того или иного понятия (единство и множество, бытие и становление) целостность мира. Будучи правомерными, поскольку они отвечают постоянным требованиям духа, они не являются абсолютно и универсально ни истинными, ни ложными. Опровержение критикой реализма или историзма сообщает изменению перспективы, а замене образов — достоинство поступательного движения к истине<sup>10</sup>.

В последний период творчества в философии Зиммеля, бесспорно, остается место для логики исторического познания. Но ее целью больше уже не является опровержение невозможного реализма — разве он смог бы опровергнуть разрыв между становлением и повествованием?, — теперь это позитивная задача анализа мира духа. Историческая наука, как и другие науки, — это творение жизни: только ей свойственно быть ближе всех к метафизической тайне, поскольку одновременно она стремится (безуспешно) к постижению духа и к нахождению жизни. Граница исторической науки, незавершенность критики с этого момента получают более глубокий смысл, чем в философии первого периода.

Бытие и становление примиряются только в ретроспективном осмыслении, которое отказывается как от истины, так и от эффективности. Реконструкция прошлого обогащает отдельную мысль, а не волю к действию. Отсутствие исторической истины есть признак разрыва Духа и жизни. Последняя может осмысливать себя только в односторонней перспективе одного из своих творений.

Логика познания тоже остается бессильной против опасных истин «историзма», т.е. против интегрального релятивизма. То, что в философии Зиммеля угрожает духу, так это действительно не столько тирания прошлого и общества, сколько противоречия жизни, непрерывная эволюция идей или идеалов, груз мертвых творений. Другими словами, конкретные проблемы исторической философии Зиммеля являются, если можно так выразиться, проблемами Маркса и

142

143

Трельча. Но какой ответ мы находим? Вместо марксистского желания вернуться к проблеме отчуждения — покорность неизбежному процессу объективации. Вместо культурного синтеза, стремления действовать в исторической ситуации и достичь в мгновении фрагментов вечности — принятие бесконечной эволюции, страх перед стерилизацией творческой плодовитости, безразличие к потере всякой фиксированной точки, какой бы то ни было всеобщей убежденности.

Конечно, в «*Lebensanschauung*» дается эскиз решения, эскиз индивидуального закона. Каждый обязан реализовать себя. Именно индивид должен преодолевать конфликты жизни и культуры, но разве это решение: предоставить каждому следовать за своим демоном? Если индивидуальная жизнь не определяется ни в истории, ни по отношению к универсальной истине, то можем ли мы еще сознательно выбирать свою судьбу?

Это заключение допускает различные интерпретации. Либо в этой неуверенности действительно можно увидеть проявление кризиса современного человека, учение о котором разработал сам Зиммель. Либо можно отказаться видеть в ней неудачу: действительно, таково условие жизни людей, и в этом и состоит основание сожалеть об отсутствии синтеза. Либо, наконец, можно увидеть здесь противоречие, опасное для всех направлений философии жизни: раз уж установлен первоначальный иррациональный принцип, нельзя снова включать Разум таким образом, чтобы он мог определять и ориентировать жизнь. Отсюда неизбежность трагедии.

Последним намерением Зиммеля было найти понятие жизни, которое лежало бы по ту сторону чистой длительности и слепого порыва и могло бы примирить творческую эволюцию с разумом. И в самом деле, бергсоновское влияние<sup>11</sup> (или влияние Ницше и Шопенгауэра) сочетается в его творчестве с гегелевской традицией культурного мира, объективного духа. Но синтез, как и у Дильтея, не завершен.

## 5. Заключение

Предыдущее изложение имплицитно содержит в себе наблюдения, касающиеся философии истории Зиммеля, и мы хотели бы их представить более явно. Мы не стремимся к тому, чтобы выявить смысл и границы этих положений, а, также, те пункты, которых коснется дискуссия.

Мы очень долго показывали, что логика истории здесь в каком-то смысле связана, как и у Риккерта или у Дильтея, с философией вообще. Но проблемы логики здесь появляются, хотя и не освещаются и целом прежде всего потому, что Зиммель понимал оригинальную природу исторических высказываний интуитивно верно, а с другой стороны, потому, что специфика исторического опыта ясно выделяется на изменяющемся фоне дискретности и непрерывности.

Решающая проблема истории — это проблема понимания. Мы не будем критиковать первоначальные концепции Зиммеля, поскольку он от них явно отказался (а они привели к невозможным гипотезам). Мы просто хотим добавить, что принцип его последних теорий, как нам кажется, тоже вполне может быть подвергнут критике. Невозможно сразу понять душу другого человека, по крайней мере, создать таким путем представление о неповторимом облике каждого, о том, что делает каждого индивида не сравнимым ни с кем другим и похожим на самого себя в самых разных своих проявлениях. Но было бы авантюрой метафизикой придавать этому почти эстетическому впечатлению значение важного открытия.

Как мы уже отмечали, эта двойная ошибка не всегда шла во вред конкретным исследованиям. Но нужно сказать, что, какими бы внушительными ни были эти исследования, они так и не были завершены. С одной стороны, потому, что Зиммель избегает трудностей благодаря обращению к искусству, с другой, — потому что он увековечивает антиномии, придавая им метафизический смысл. Плюрализм значимых интерпретаций, бесспорно, есть первичное данное логики, но множественность аспектов интерпретаций (психология, логика, художественное творчество и т.д.) позволяет принять этот плюрализм, не отказываясь от *определенного* понятия истины. Противоположность между пониманием и объяснением, между объективной интерпретацией и объяснением по происхождению правомерна, но она служит скорее отправной точкой, чем конечным пунктом логического рассуждения. Сначала атомизм, а затем длительность дискредитируют ценность значимых связей и не позволяют ставить проблему, которую углубит Макс Вебер, т.е. проблему синтеза понимания и каузальности.

Что касается понимания индивидов, то противоположность между вневременной интерпретацией главного индивида и исторической интерпретацией через внешние обстоятельства преувеличена. Зиммель в своей теории не изучает плодотворные связи между человеком и его временем, творческие контакты между людьми. Можно ли понять своеобразие личности без учета времени?

Вообще воспроизведение прошлого посредством объективного духа, вместо того чтобы проявиться как прием, характерный именно для историка, по-видимому, является только одной из форм конфлик-та( и примирения) становления и бытия, жизни и идеи. Зиммель обеспокоен тем, чтобы показать неадекватность познания по отношению к объекту, ибо жизнь недоступна для познания, как когда-то были недоступны атомы природы. Исторические высказывания, в целом взятые как автономный мир, ни сами по себе, ни в отношении к реальности не могут служить средством доказать свою истинность. Поэтому, метафизика становления и атомистическое представление неизбежно приводят к такому же выводу: историческая наука — это не что "ное, как форма художественного созерцания. Зиммель не имел в "виду преуменьшить достоинство истории, уподобляя ее искусству, он, можно сказать, превращает теорию в некий род истории. Но не ошибался ли он, оценивая сущность научного интереса и деятельности историка<sup>9</sup>

Другими словами, проблемы Зиммеля, на наш взгляд, являются принципиальными проблемами логики исторического познания: понимание и каузальность, плюрализм значимых связей, необходимость образования целостностей и произвольный (а потому и частичный) характер всех целостных образований, — таковы, действительно, темы логики, стремящейся к описанию границ исторической объективности. Нам кажется возможным пойти дальше в критическом исследовании, прежде чем обратиться к метафизике. Но Зиммель столкнулся с этими проблемами в перспективе определенной философии, которая остановила исследование.

Что касается философии Зиммеля, то о том, чтобы ее обсуждать, не может быть и речи, поскольку он сам представляет ее как собственную точку зрения. Здесь опять-таки «эстетизм», скептицизм в отношении других доктрин не позволяют ему утверждать идеи, которых он придерживается в большей степени. Понятие жизни, к которому он склоняется, должно представлять собой этап философской диалектики, но истина во всеобщем движении присутствует не больше, чем в частной теории. Истины там нет, разве что в положительной науке. Таким образом Зиммель завоевывает свободу умозрения, но за нее расплачивается потерей всякой достоверности. Он знает только внутреннюю необходимость в закрытых мирах или адаптацию к внешним случайностям или, наконец, фантазию художника. Таким образом, остаются без решения поставленные проблемы, которые лежат в основе второго периода современной философии истории: относительность интеллектуальных и моральных понятий, преобразование истин и этических предписаний, всеобщие императивы и индивидуальные законы.

Наконец, как и Дильтей, Бергсон, Ницше и Шопенгауэр, он придает философии истории иррационалистическую направленность: принцип движения, метафизическая субстанция, носитель истории, — это не дух и не человек, а жизнь, жизнь по эту сторону противоположности бытия и сознания, чувств и разума. Поскольку он отказывается от обожествления этого первоначального порыва, поскольку он отрицает всякую интуицию, в которой исчезает дуализм объекта и субъекта, знание остается вечно отделенным от своей конечной цели, ограниченной частичной перспективой, оно — только один из миров, в котором проявляется недоступная жизнь. И сам человек не нагоняет самого себя ни в рефлексии, как у Дильтея, ни в преодолении, как у Ницше. В этой трагической ситуации у него только два выхода: созерцание или воля к самореализации. И если он выбирает личную жизнь, то обрекает свою работу на смерть.

До конца жизни Зиммель оставался под кантовским и позитивистским влиянием, но можно заметить возможные пути развития этих идей последнего периода. Через современную философию истории можно проследить иррационалистические мотивы, пришедшие от Шопенгауэра или Ницше. У Дильтея и Зиммеля эти мотивы имеют тенденцию к примирению с критицизмом и философией культуры: после потери уважения к положительной науке, отказа от принципов кантианства, открытия поля для метафизических спекуляций эти ир-

46

рационалистические мотивы расцветут в творчестве Л. Клагеса и Т. Лессинга и философия истории сама себя разрушит, потому что эволюция потеряет всякий смысл. Историческая наука не будет возрождением прошлого, так как все творения жизни абсурдны, и напрасно стремление придавать смысл тому, что его не имеет.

## Примечания

<sup>1</sup> Проблемы философии истории (*Die Probleme der üeschichtsphilosophie*. Leipzig, 1892).

<sup>2</sup> Прекрасный анализ методов Зиммеля можно найти в статье Крако (*Logos*, 1920).

<sup>3</sup> *Konfliki der modernen Kultur*. S. 16. В последних работах сопоставляются обе манеры говорить. Но решающее противопоставление — это противопоставление жизни и мира, который она творит, а форма (связанная с содержанием) противопоставляется непрерывности творческого сознания.

<sup>4</sup> В первом томе (р. 2) он достигал понимания утопичности представлений о ставшей истории с помощью успехов психологии, в том числе и психологии прикладной.



<sup>5</sup> Живая индивидуальность как раз и ускользает от законов.

<sup>6</sup> Единство души в той же книге представлено то как функциональное, то как реальное. В последних текстах реальность индивида, ложность атомизма, редуцировавшего целостные образования к комбинации элементов, получили очень ясное подтверждение.

<sup>7</sup> Эта проблема освещена во второй главе «Проблем».

<sup>8</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. S. 124.

<sup>9</sup> См. комментарий *K* в конце книги.

<sup>10</sup> В действительности, в последний период философского творчества Зиммеля свобода была спасена, потому что само понятие детерминизма — это результат мысленного преобразования непосредственной реальности, которая в своей непрерывности находится по ту сторону альтернативы свободы и необходимости.

<sup>11</sup> См. комментарий *J* в конце книги.

# Границы исторической объективности и философия выбора

(Вебер)

## Вступление

Макс Вебер хотел быть, и был, одновременно ученым и человеком политики. Как часто отмечали, в этом и заключается его оригинальность и его величие. Многим нравится противопоставлять беспристрастность историка патриотическим чувствам гражданина Германии. В теоретическом плане он признавал только строгость истины, в действии же требовал полного согласия. Ученым он запрещал высказывать ценностные суждения, и с той же непримиримостью в политике он сражался с идеологами и моралистами.

Для разрешения этой антиномии было бы недостаточно увидеть в этом двойственном проявлении одну и ту же скрупулезность честности или, если можно так выразиться, чистоты. В действительности, Макс Вебер стремился к объективности в истории (и в общественных науках) *ради*, а не, как можно было бы об этом подумать, *вопреки* политике. Эту фразу следует понимать буквально: конечно, наука полезна, только если она истинна, но единство науки и политики в мысли Вебера еще глубже, ведь он требует от наук о культуре знаний, в которых нуждается человек действия: историк ищет ответа в прошлом, и подобным же образом человек политики думает о реальном и размышляет над своим поведением.

Отсюда для нашего объекта исследования вытекает важное следствие. Здесь логика находится в зависимости от учения в той мере, в какой она стремится изолировать объективное познание. Поставленные нами в предыдущих главах два вопроса получают таким образом парадоксальный ответ. В творчестве Дильтея, Риккерта и Зиммеля мы искали эскиз оригинальной логики гуманитарных наук, в частности истории. Затем мы анализировали связи этой логики с различными системами взглядов. В случае с Максом Вебером взаимосвязь логики и системы характеризуется полнотой, не нанося при этом ущерба автономии логики, поскольку эта система провозглашает науку, действительную для всех.

Изложение воззрений Вебера поэтому нужно начинать с анализа политики или, по крайней мере, условий действия. Поскольку нас здесь не

интересует политика как таковая, возьмемся сразу же за логическую теорию исторического познания и постепенно будем раскрывать философские основы установок науки.

# 1. Логика объективности

По мнению Вебера, позитивное знание должно быть действительно для всех (т.е. для тех, кому нужна истина). Стало быть, проблема, которую он ставит, такова: может ли историческое суждение обладать всеобщим значением? И в какой мере?

В соответствии с неокантианской традицией Вебер не верил в возможность научной метафизики. Он рассматривал взгляды на мир как выражение восприимчивости или утверждения воли<sup>1</sup>. На его взгляд, они, *по существу, неverifiedируемы*. Поэтому исторические знания должны быть независимы ни от какой метафизики в самом широком смысле слова (ценностное суждение также метафизично, как и детерминация сущности). Всякое вторжение метафизического понятия в позитивное исследование может скомпрометировать плодотворность и верность результатов.

С другой стороны, историк вынужден выбирать между фактами. Только метафизика позволяет определить, что интересно или важно само по себе. Поэтому философский скептицизм Вебера предполагает особый характер отбора и вместе с тем односторонний характер исторической науки.

Поскольку один и тот же выбор фактов не навязывается всем, истина может существовать *до* или *после* отбора: в детерминации отдельного факта или в отношениях фактов. Первое решение равносильно отрицанию истории, ибо подборка истинных фактов — это еще не наука. Когда говорят о гармоничной или эстетической организации, отказываются от всякой объективности: только связи между свободно отобранными фактами могут быть универсально истинными. Такова центральная идея методологии Вебера.

Таким образом, Вебер оставляет место субъективности и объективности, воле историка и необходимости вещей. А его полемика против тех, кто отрицает то или другое, полна страсти. Даже если мы абстрагируемся от политического устремления, легко понять, почему он так беспощадно сражается с противниками как справа, так и слева, как с метафизиками, так и с художниками. Первые переводят трансцендентные представления или религиозные верования в плоскость науки; они таким образом ограничивают свободу ученого и искажают значение результатов. *Отбор должен быть произвольным, потому что взгляды на мир противоречивы, а понятия неадекватны богатству действительности*. Каузальные связи между фактами должны иметь объективный характер, иначе воспроизведение прошлого распадется на множество несовместимых линий, потому что мир мыслим только в том случае, если в нем царствует детерминизм.

148

Отрицание метафизики и утверждение каузальности, субъективность отбора фактов и объективность отношений, — таковы направляющие идеи логики Вебера, делающие легко доступной пониманию любую полемику, в которой, кажется, иногда можно затеряться. Подсказанные в какой-то степени Риккертом, они идут еще дальше и даже завершаются тем, что противостоят теориям последнего. Во всяком случае, они опять-таки связаны с философией науки и действия Вебера, и если допустить, что они исходят из «Границ», то нужно было бы сказать, что влияние Риккерта на Вебера было только средством самокритики.

Этих двух мыслей было бы достаточно для ориентации нашего изложения, если бы Вебер, как и Риккерт, рассматривал понимание исторических фактов как нечто внешнее главным проблемам логики. Действительно, понимание, наша способность со впечатляющей очевидностью постигать события, имевшие место в сознании другого, является отличительной особенностью исторической науки. Иначе говоря, отношение, существующее между двумя фактами, может быть понято, даже если оно не доказано с помощью рассуждений о каузальности. Отсюда ряд самых трудных проблем наук о культуре, которые связаны с фундаментальной темой: нужно убедиться в том, что «понимающее» отношение, которое мы устанавливаем между двумя фактами, — и только оно — действительно.

Мы последовательно рассмотрим этапы исторической конструкции, переходя от субъективного к объективному, затем — к проблеме понимания.

## Отбор фактов и конструкция объекта

Проблема исторического отбора — одна из тех, которые изучают как историки, так и философы. В практической деятельности историки признают необходимость отбора фактов, поскольку не все они могут найти место в науке, философы же пытаются оправдать этот отбор, который с теоретической точки зрения

представляется как неизбежным, так и произвольным. В намерение Вебера не входит доказывать, как это бывает в самых общих случаях, что отбор подчиняется принципу, обязательному для всех. Вместо того чтобы склониться к результату, который почти всегда имеют в виду: «исторические факты — одни и те же для всех», он умножает аргументы для доказательства следующих высказываний: «нет такого факта, который бы не был историческим», а также «нет такого факта, которым можно было бы пренебречь». Все зависит от свободной воли, от воли историка.

По-видимому, исходный пункт рассуждений Вебера тот же, что и у Риккерта. И тот, и другой утверждают «бесконечность» чувственного мира, в частности, Вебер всегда настаивает на существовании «интенсивного бесконечного». Он думает не столько о невозможности охватить всю последовательность событий во времени и пространстве, сколько о невозможности исчерпывающе описать мельчайшую частицу материи, мельчайшую реальность (даже если она — социальная реальность). По-

50

этому если мы считаем, что нельзя ни недооценивать единичность непосредственных данных, ни пренебрегать ею, то нужно действительно соотносить эти данные с ценностями, чтобы выкроить из безграничной реальности ограниченное поле исследований.

Кроме того, наука никогда не была репродукцией воспринятого, она создается на базе его анализа, она — средство организации и осмысления реальности, богатство которой противостоит мощи рассудка. Наука о законах и наука о единичном обозначают два самых характерных направления научного исследования. Законы никогда не сливаются с конкретным, мы считаем их удовлетворительными в тех случаях, когда нас интересуют только устойчивые связи. В человеческом мире, если бы даже нам удалось определить закономерности, сравнимые с закономерностями физики, то все равно мы бы выполнили только первую часть своей задачи. Объяснение функционирования капиталистической системы не отвечает всем требованиям нашей любознательности. Остается своеобразие самой системы по отношению ко всем другим экономическим системам, поэтому необходимо связать ее с уникальным расположением предшествующих ей экономических систем, которое таким образом объяснит ее появление. Но чтобы такое исследование было предпринято, необходимо установить уникальный характер системы, соотнеся ее с ценностями.

В целом, противоположность, которую использует Вебер, соответствует формальной противоположности Риккерта: в природе так же, как и в мире людей: если мы хотим писать историю, то мы должны прибегнуть к «отношению к ценностям», по крайней мере, для конструкции объекта, становление которого мы будем описывать. Вместе с тем Макс Вебер воспроизводит реальное противопоставление «природа — культура», и можно легко процитировать тексты, где отношение к ценностям используется, видимо, для того, чтобы изолировать в бесконечности анонимных вещей мир значений.

Но на этих мыслях нельзя останавливаться. Усилие Вебера осуществлялось по ту сторону этих фундаментальных проблем. В самом деле, он стремится к анализу отбора в том виде, в каком им занимается подлинный историк, а не к анализу логических принципов всякого отбора, предшествующего, так сказать, научной работе.

Прежде всего он воспроизводит и уточняет указание, которое также можно найти в «Границах». Традиционно отбор исторических фактов освещают двояким образом: либо историк намеревается запомнить факты, имеющие ценность и смысл, либо он говорит о фактах, которые «оказали свое действие» (он также часто смешивает эти две идеи, так как удивление, которое мы испытываем в отношении некоторых реальностей, предполагает их воздействие на нас). Прежде всего Вебер доказывает, что эффективность не может служить принципом отбора<sup>2</sup>. В действительности все зависит от того, в какой момент оценивается эта эффективность. В некоторый момент *A* некоторое событие может оставить важные следы: можно ли найти спустя пятьдесят лет последствия этого события? Этого простого рассуждения достаточно для опровержения утверждения тех, кто с помощью этого понятия думает объяснить или оправдать исторический отбор. Кроме того, если эффективность

151

всегда измеряется *по отношению* к той или иной исторической ситуации в данный момент, то необходимо, действительно, выбрать термин референции другим способом. Этот выбор может диктоваться только нашей любознательностью. Один и тот же факт может выступать в науке на двух разных основаниях: либо потому, что он интересует нас как таковой, либо потому, что он определяет интересующие нас следствия. Большинство журналистских или академических дискуссий относительно исторической науки завязывается

вокруг этой проблемы отбора. В частности, критикуют важность, которую традиционно придают войнам и политике в противоположность социально-экономическим условиям и жизни масс. Предыдущих размышлений достаточно для определения точного значения такой критики, кажущаяся глубина которой оказывается только неопределенностью. Хотите, чтобы социальная история была интереснее, чем политическая? В этом случае нужно было бы доказать, что существует принцип отбора, обязательный для всех. За неимением этого можно ответить, что о вкусах и цветах не спорят. Несомненно, историк запоминает как факт цивилизации эту эволюцию исторической любознательности. Каждая эпоха открывается наблюдателю и осознает себя с помощью взгляда на прошлое, который она вырабатывает. Но ни логика, ни философия не обязаны закреплять как поступательное движение к истине эту трансформацию исторического смысла. И наоборот, хотите, чтобы экономика и общественные отношения были настоящими причинами становления? В этом случае нужно было бы опять-таки либо доказать, что существует «абсолютная каузальность», либо определить, по отношению к какому логическому термину определяют эффективность.

Такая теория объясняет множественность функций, которые логически может иметь один и тот же факт в соответствии с различными направлениями исследования. Воспроизведем вкратце пример, который приводит сам Вебер. Рассмотрим письма Гёте и госпожи фон Штейн. Прежде всего они могут найти себе место в каузальном анализе. Действительно, мы можем стремиться к пониманию этих писем, чтобы оценить воздействие, которое эти годы экзальтации и аскезы оказали на духовную эволюцию Гёте. Если предположить, что эти письма не раскрывают нам никакой причинной связи с объектом нашего исследования, то они могут показаться нам характеристикой либо личности Гёте, либо образа жизни некоторых кругов той эпохи. В этом случае письма сами по себе не будут звеном в каузальной цепи. Они будут средством познания целого (личности Гёте) или реальности определенного коллектива (положение некоторых кругов), которые интересуют нас сами по себе или как моменты причинного отношения. Но нашей целью также может быть схватывание с помощью понимания этого приключения, определенного типа жизни, который при определенных обстоятельствах может проявиться во всех культурах. В таком случае факт для нас будет примером типа, а не выражением уникального целого. Наконец, психопатолог может увидеть в этом примере проявление некоторых психических расстройств, которые он исследует не в их культурном значении, а в их общих клинических свойствах. Если бы мы взяли в качестве примера «Исповедь» Руссо, то было бы легко постепенно ИЗУЧИТЬ ее как свидетель-

ство духовной эволюции Руссо, как выражение личности Руссо или образа жизни определенных кругов общества XVIII столетия, как пример определенного культурного типа (как у Шпенглера) или как пример некоторого нервного расстройства.

Каково значение этого анализа? Прежде всего он подает нам мысль о различных аспектах изучаемых документов. Далее, он учит нас умению строго различать то, что является средством познания, и то, что выступает историческим фактом как таковым. Никакая деталь, как бы мало она ни значила, не должна быть абсолютно элиминирована, так как она достойна запоминания как характерная черта того или иного события или целого, интересного само по себе. Наконец, поскольку на практике эти различные гипотезы в науке сочетаются, осуществленный отбор всегда выступает как следствие смешения трех точек зрения: эффективности (каузальности), ценности и средства познания.

Впрочем, отметим, что это разнообразие точек зрения несколько не предполагает, что необходимо подчеркнуть субъективность науки. В действительности эта субъективность во всей полноте представляет собой исходный пункт исследования. Эффективность — это только другое название каузального объяснения, которое носит объективный характер. Что же касается возможности для одного и того же факта быть либо средством, либо целью познания, выражением целого или примером типа или закона, то она подчеркивает роль ученого, а не произвольный характер научных интерпретаций.

Таким образом, отбор — это прежде всего конструирование объекта. Нас интересует единственная реальность с определенной точки зрения. Исходя из этого объекта, отбора по праву больше не существует, объяснительная регрессия подчиняется реальности и нормам логики. Хотим ли мы составить описание какого-либо процесса? Отбор означает, что наше описание будет неполным, потому что в скрытом или явном виде оно будет ориентировано на наши интересы. Можно задаться вопросом, действителен ли, исходя из некоторых ценностей, отбор как таковой для всех. Безусловно, нужно ответить утвердительно. Но ни вопрос, ни ответ не имеют особого значения, ибо средства отбора фактически в практике Вебера еще больше, чем в его теории, представляют собой конкретные вопросы, а не формальные ценности. И кроме того, разнообразие исторических взглядов в меньшей степени связано с наступлением или ненаступлением тех или иных событий, чем со структурой целого, с подчеркиваниями хода истории, с различным распределением света и теней, второстепенного и главного.

Итак, мы видим, почему Вебер всегда говорит о наших ценностях, а не о ценностях изучаемой эпохи. Источник расхождения заключается в противоположности конечных намерений, в объективности или субъективности отбора. Отношение к ценностям — это не что иное, как Другое название, данное Вебером самому факту исторического интереса или, как он иногда выражался, к вопросам, которые эпоха ставит своему прошлому, или, скорее, той или иной части своего прошлого. Ценности являются выражением наших чувств или нашей воли: и эта психологическая формулировка-- вовсе не форма натурализма, ибо, поскольку наука не отвечает на конечные вопросы, смысл, который мы

придаем своей жизни и миру, следует из акта веры, из, может быть, сознательного, но не доказанного взаимного согласия. Следовательно, отношение к ценностям — это своего рода вопрос к прошлым цивилизациям, вопрос о том, что они значат для жизни, которую мы выбираем. С этого момента субъективность выбора получает положительное, а не только отрицательное значение. Наука о прошлом меняется вместе с самой историей. Если история всегда молода, если ее все время нужно переделывать, то это не только потому, что каждый интересуется чем-то своим и что любая незначительная переписка по праву может стать как объектом истории, так и литературным шедевром, и это происходит также главным образом потому, что сама жизнь обновляется вместе с ценностями, с которыми она связана, и человек не перестанет спрашивать до тех пор, пока он будет продолжать творить. Поэтому субъективность отбора выражает в действительности бесконечность исторической любознательности, а также, как мы это увидим, бесконечность объекта, ибо творения человека сами по себе никогда не исчерпывали своего значения.

Идея отбора привела нас к формуле конструирования объекта. Теперь нам нужно изучить его специфические формы: анализ ценности (*Wertanalyse*) и понятие *идеального тупа*.

Анализ ценности (по-французски — несколько странное выражение) соответствует тому, что обычно называют пониманием «интеллектуального содержания» какого-либо произведения или «эстетического содержания» произведения искусства. Вебер использует этот термин, потому что, на его взгляд, понимание состоит в том, чтобы выделить пункты, которых касаются ценностные суждения. Соотнести с ценностями те или иные элементы поэмы или картины — значит прояснить то, что составляет для нас смысл произведения. Может быть, эти утверждения покажутся туманными и сложными, в то время как реальность очень проста. Историк обязан понимать то, что он хочет объяснить: если его интересуют басни Лафонтена или фрески Сикстинской капеллы, то он должен составить себе представление об их значении до осуществления каузальной регрессии.

Несомненно, это один из приемов, который историк использует стихийно, но тем не менее могут возникнуть трудные проблемы. Что касается выражения *Wertanalyse*, оно связано с языком, который Вебер заимствовал у Риккерта. Оно дает ему возможность включить в логику это духовное понимание, которое на первый взгляд кажется более близким к искусству, чем к науке. Оно позволяет ему сохранить принцип, которого он придерживается с самого начала: с логической точки зрения никогда не бывает *непосредственного* научного понимания объекта. Какова бы ни была роль, которую *психологически* играет интуиция, необходимо логически переосмыслить жизненный опыт или творения духа, если вы собираетесь заниматься наукой. Анализ ценности есть только удобное выражение этой неизбежной обработки, можно разъяснять, можно вытащить на свет божий более или менее туманные и смутные ценностные утверждения, представляющие собой ткань человеческого опыта, содержащиеся в образах или словах, то, что называют ценностями, способ.

который субъекты творчества используют, чтобы занять какую-либо позицию в отношении ценностей. Во всех случаях, чтобы понимать, нужно анализировать, чтобы анализировать единичное, нужно выбирать, а выбираем мы благодаря нашим ценностям.

Отсюда следует, что интерпретация идей связана с точкой зрения интерпретатора. Как такая интерпретация может быть научной? Ответ Ве-бера состоит в том, что анализировать ценность следует частично вне научной области или что ее нужно рассматривать как подготовительный этап собственно исследования.

Вернемся к предыдущему примеру: живопись Микеланджело и басни Лафонтена. Мы начнем с их понимания, и это понимание будет частичным или, если хотите, оно будет «перспективным». Мы выделяем значение, которое они имеют для нас. Не то, чтобы мы были склонны к замене нашим представлением смысла значения, представляемого автором. Мысль состояла не в этом (хотя иногда наблюдается сползание от одной мысли к другой<sup>3</sup>). Но мы выделяем в содержании этих произведений элементы, которые мыслились их создателями и которые нас тоже интересуют по отношению к нашим ценностям. После завершения этой интерпретации начинается научная работа: мы доходим до психологических и социальных условий, которые освещают таким образом оформленный объект. Впрочем, эта последовательность носит

чисто логический характер: действительно, объяснение источника помогает нам понять, как понимание подготавливает объяснение. В этом случае анализ ценности — это только особая форма конструкции объекта. Мы снова находим общую схему: объяснение свободно определенного объекта действительно для всех.

Но не все трудности разрешены, ибо наука, построенная на основе принципа каузальности, также обязательно есть наука о реальном, а мысли, содержание произведения кажутся трансцендентными реальному: можно ли объяснить истину, прекрасное, обращаясь к причинам? На эту трудность, которая проявляется очень четко, Вебер отвечает утверждением, имеющим абсолютно общий характер: *история никогда не была наукой об идее как таковой, но она всегда есть наука о психических событиях*. Данные анализа ценности, на наш взгляд, снова становятся фактами души, когда мы ищем их причины. Идеи «Критики чистого разума» выступают для нас в том же плане, что и бредни сумасшедшего.

С другой стороны, интерпретация произведения в той мере, в какой она хочет быть научной, остается на уровне явлений и не доходит до идеи. *Логически* историк искусства не должен определять красоту или истинность объекта, который он изучает (практически он может иметь лучшие доводы не подчиняться этому правилу научной строгости). Посредством анализа он готовит ценностные суждения, оставляя другим заботу формулировать их в явном виде. Отношение к ценностям — это совершенное наукой переворачивание жизненной позиции.

Анализ привел бы к суждению только в том случае, если бы интерпретатор располагал абсолютно законными нормами, которым подчинялись бы и автор, и интерпретатор (например, в логике). Во всех других областях отношение к ценностям и ценностным суждениям остается таким же независимым, как и понимание и оценка, наука и философия.

154

Таким образом Вебер пришел к строгому разделению истинной интерпретации и интерпретации исторической. Используя хорошо известный каламбур, можно сказать, что историк ищет «истинного Гегеля», а не «Гегеля, который истинен». Или, по крайней мере, до тех пор, пока он остается историком, в качестве термина референции он берет пережитое, а не действительную идею: исследовать значение «Капитала» в истории учений, выделить вклад Маркса в экономическую теорию — значит быть философом истории.

К тому же это решение несколько запутано. Иногда Вебер отсылает к философии истории всякий анализ ценности, как анализ, который понимает, так и анализ, который выносит суждения. На его взгляд, такой анализ находится на грани научной работы, именно он до некоторой степени защищает формулу «история есть искусство», ни с какой стороны конкретная практика больше не злоупотребляет логикой. Но, с другой стороны, прежде чем давать причинное объяснение, нужно понять, и это понимание должно касаться исторического существования произведения.

Конечно, Вебер верил в возможность такого понимания. И если бы он считал его скорее философским, чем научным, то, может быть, распространил бы эту формулировку на все формы отбора. Он знал и объявлял о том, что интерпретация произведений меняется вместе с историей. Однако в этом он видел не опровержение, а подтверждение теории Риккерта. Смысл культурного мира неисчерпаем не в банальном плане, когда никакой фрагмент материи невозможно описать, а в плане позитивном. Любое человеческое творение само по себе неисчерпаемо, потому что оно богато не только значениями, которые в него сознательно вложил автор, но и значениями, которые в нем находят его интерпретаторы. И это посмертное богатство ему, так сказать, имманентно присуще. Истинная интерпретация — та, которая порождается контактом произведения и его интерпретатора.

Идеальный тип, о котором уже так много написано, прежде всего может быть изучен с той точки зрения, которой мы здесь придерживаемся: понятия, с помощью которых мы организуем исторический опыт, представляют собой также методы отбора. Они выражают интерес, который историк проявляет к ушедшему обществу, вопрос, который он ставит перед прошлым. Вместе с тем они свидетельствуют о неустанной заботе, о необходимости сделать иррациональную действительность доступной пониманию, чтобы построить из нее науку.

Прежде всего идеальный тип отвечает потребностям научной практики. Поскольку историк изучает сам мир, в котором мы живем, он пытается использовать обычные понятия, и часто было бы педантизмом избегать их. Но эта уступка не должна приводить к забвению обязанности строго определять научные

понятия. Вебер заявляет об этом, в частности, в примечании своего фундаментального труда о социальной истории античности (в котором он сам использовал многочисленные идеальные типы<sup>4</sup>). Чем меньше мы находим в объекте связанных целостностей, тем с большей необходимостью мы должны использовать точные дефиниции, так как мир, состоящий из путаных восприятий, мож-

но понять только соизмеряя его с четкими представлениями. Идеальный тип и есть инструмент такого исследования и исторического изложения.

Что касается расхождения между идеей и реальным (никакой античный полис не провел в жизнь в чистом виде определения «полиса гоппитов»), то оно, если можно так выразиться, законно и полезно. Будучи абсолютным номиналистом, Вебер представляет себе понятия как средства, но никогда как цели. Поскольку схоластическое уподобление мысли и вещей ушло в прошлое, понятия сохраняют только функции инструментов. Мы должны постоянно сравнивать их с реальностью, чтобы осознать их неадекватность и добиваться успехов путем их приведения в соответствие с этой реальностью. Строгость дефиниций и есть само условие плодотворности такого сравнения.

Эти замечания остаются туманными, ибо проблема состоит в том, чтобы знать, чем идеальные типы отличаются от понятий традиционной логики, в каком смысле они отрываются от реальности, к изучению которой должны применяться. Действительно, именно здесь проявляется структура исторического мира. Номинализм, отказ от схоластики, от всякой метафизики (главный принцип философии Вебера) сочетаются с требованиями значимого мира.

Идеальный тип определяется через противопоставление понятиям биологии или аристотелевской теории, которые включены в иерархию родов и видов. Но если речь идет о либерализме, капитализме, социализме, то как определить род и видовое отличие? Даже если речь идет о «романтическом» или «греческом», то сможем ли мы довольствоваться тем, что соберем черты, общие всем индивидам? Когда Вебер говорит «о руководителе капиталистического предприятия», он сразу же добавляет, что имеет в виду типичного, а не среднего капиталиста. Фактически мы стилизуем, мы сохраняем только то, что нам кажется характерной чертой. Идеальный тип создается не путем обобщения, а путем утопической рационализации. Мы заменяем мысленным сверхчувственным изображением противоречия и бессвязность реальности.

Итак, раз общая тема обозначена, вернемся к нашим примерам, чтобы углубить их. Что означает, например, идеальный тип западного капитализма, в чем его значение? По мнению Вебера, западный капитализм есть «исторический индивид», существующий, несомненно, во многих разновидностях, раз мы различаем немецкий, французский и американский капитализмы; и тем не менее западный капитализм единичен (*einzigartig*) и уникален (*einmalig*) с точки зрения логики. Западный капитализм, рассматриваемый как цель исследования, не более и не менее Уникален, чем то или иное действие той или иной личности в точно определенный момент времени. Поэтому его нельзя определить путем подведения под более общее понятие (во всяком случае, если нас интересует то, что отличает его от всех других экономических систем). В этом случае идеальный тип представляет собой решение проблемы: каким образом сформулировать строгое понятие исторической целостности? Мы выделяем тот или иной признак капитализма, который по той или иной причине привлекает наше внимание, и в зависимости от основного признака распределяем второстепенные. Получаем доступное пониманию

.56

157

целое, где сохраняется неповторимость и единство исторического индивида.

Как мы выбираем основные признаки? В принципе свободно, ибо этот выбор по природе своей не отличается от других его форм которые мы рассмотрели. Выход за рамки понятий, о котором мы говорили выше как о неизбежном следствии номинализма, получает, следовательно, в свою очередь на том же основании, что и отбор, позитивное значение. Понятия всегда меняются, потому что наука о культуре всегда молода, потому что люди никогда не устают изучать то, чего больше нет. Богатство понятий соответствует многообразию поисков и обновлению любознательности.

Но, с другой стороны, эта свобода дает нам возможность мыслить единичное. Вместо того чтобы подчеркивать моменты сходства, мы выделяем отличительные признаки. Чтобы написать историю западного капитализма, мы определим его, противопоставляя другим экономическим системам, как это делал сам Вебер. В самом деле, когда он рассматривает роль протестантов в возникновении капитализма, он

имеет в виду только специфически западную форму капитализма (т.е., на его взгляд, рационализированный труд на крупных предприятиях, совершенно отделенных от домашнего очага). То же самое следовало бы делать, если бы речь шла об описании истории французского капитализма. Правило запоминать особенности, естественно, не имеет императивного характера. Оно просто следует из самого исторического интереса: если мы хотим проследить формирование западного капитализма, то мы и интересуемся тем, что составляет своеобразие этого периода цивилизации.

Может ли идеальный тип быть чем-либо другим в тех случаях, когда он используется в ходе исследования? Если мы возьмем пример с руководителем предприятия, то мы можем констатировать, что идеальный тип приближается к виду или к среднему типу. Конечно, чтобы выявить то, что отличает руководителей капиталистических предприятий друг от друга, прибегают к преувеличению признаков «идеального типа». С другой стороны, пренебрегают случайным. Но индивиды должны более или менее представлять собой качества, которые необходимы для понимания термина. Тогда понятие есть общее по отношению к индивидам, хотя, с другой стороны, оно имеет исторический смысл, поскольку выделяет и подчеркивает оригинальность типа.

Можно было бы снова найти ту же двусмысленность — «общее направлено внутрь», «индивидуальное — во вне» — во многих других идеальных типах, например, в идеальном типе «романтического» как в идеальном типе «средневекового городского хозяйства». Можно еще дальше продвинуть различие: в зависимости от того, применяется ли он к индивидам, к массовым явлениям или к коллективной реальности идеальный тип получает разные значения (впрочем, один и тот же тип может иметь разные смыслы: например, «немцы — дисциплинированный народ», «сегодня немцы воодушевлены мрачным патриотизмом», «немцы хотят мира»). Вебер не анализировал детали этих логических разграничений. Говорят, его справедливо упрекали" в том, что все понятия наук о культуре под его пером превратились в идеальные типы.

158

Но даже если не искать глубокого единства всех форм идеального типа, все равно ясно, что почти все понятия в истории несут на себе следы рационализации, идеально-типического преувеличения. Кроме того, Вебер прежде всего был озабочен тем, чтобы доказать несколько фундаментальных идей: идеальный тип опровергает предвзятости натурализма и иллюзии метафизики. Он служит для выявления своеобразия исторических индивидов, он представляет собой позитивную замену сущностных понятий. Он необходим для описания исследуемого объекта, для осмысления действительности путем соотнесения ее с идеей, для изложения результатов.

Рассматриваемый только как инструмент исторического исследования, идеальный тип уже представляет собой плодотворный принцип. Он не только подтверждает свободу ученого, не только закрепляет развитие науки, но еще и помогает преодолеть трудности, которые проистекают из «тотального» характера исторических явлений. Идеальный тип есть частичная тотальность, созданная сознательно и добровольно ученым, он требует объяснения, действительного для всех, но он необходим как условие каузальной регрессии, поскольку последняя тоже может иметь лишь частичный и аналитический характер.

Теперь мы можем вернуться к вопросу об отношениях Риккерта и Вебера в целом, ибо мы изложили все идеи последнего, которые теоретически можно приписать влиянию первого.

Прежде всего какую роль играет бесконечность чувственного мира в логике Вебера? По его словам, только роль «негативной инстанции». Это и есть термин референции, недоступный никаким средствам науки: направленность нашей любознательности, цели, которые ставит перед собой ученый, несколько не вытекают из этой бесконечности чувственного мира. Именно «интерес» находится у истоков науки. Конечно, каждый имеет право толковать таким образом идеи Риккерта. Тем не менее только две группы наук соответствуют в «Границах» двум возможным способам преодоления чувственного бесконечного. Далее, направленность знания у Риккерта не имеет той же черты конкретной субъективности. Она вытекает из трансцендентального сознания, а не из любознательности живых людей.

Более того, Вебер никогда не говорит о преодолении чувственного бесконечного. В сущности, эта мысль не имеет места в его доктрине. Когда речь идет о естественных науках, мы постигаем частичные причинные цепи, действительные для абстрактных систем, в то время как, с точки зрения Риккерта, необходимость законов есть гарантия анализа, действительного для всех повторяющихся явлений. Что касается наук о культуре, то универсальность ценности, по мнению Риккерта, по крайней мере, необходима и достаточна для обеспечения универсальности по праву исторической науки (которая, может быть, никогда не будет реализована). Фактически Вебер не заботится об этой теоретической универсальности, разве только в



теории, поскольку он думает о реальном отборе. В то время как стремление Риккерта состоит в том, чтобы создать науку о ценностях, доказать, что мир ценностей (и науки о Действительности, связанные с ним) предписывается всем, Вебер воз-

159

J

водит в ранг идеала свое необоснованное понимание. Именно исходя из свободного выбора, может быть достигнуто согласие между всеми теми, кто ищет определенный тип истины. Мы не преодолеваем чувственное бесконечное, мы отказываемся от недоступной всеобщности и ввиду достижимости только частичной истины подчиняемся правилам логики и опыта.

Бесконечность чувственного мира, негативная инстанция была упомянута для того, чтобы утверждать иррациональность всей реальности как таковой, чтобы обозначить границы всякой науки, чтобы доказать, что история находится на том же уровне, что и физика, когда, например, речь идет о причинном объяснении единичного факта. Иногда Вебер также говорит о расчленении с помощью отношения к ценностям области культуры. Конечно, он считает правомерными эти утверждения, потому что, на его взгляд, логика должна брать в качестве исходного пункта отношения субъекта и объекта, а не отношения историка в истории к событиям прошлого. Но на самом деле, когда он возвращается к самим проблемам, он забывает о неокантианстве и говорит как историк. Специфика наук о культуре, ритм, в соответствии с которым они развиваются, связаны с их укоренением в исторической реальности. Отбор материала, интерпретация действий людей, создание понятий происходят из вопросов, которые ставит перед собой каждая эпоха. И если объект неисчерпаем, то это следствие не столько «бесконечности» конкретного, сколько собственного богатства культуры. Другими словами, все важные идеи являются внешними для формальной логики, они чужды Риккер-ту.

Верно, что остается отношение к ценностям. Можно сказать, что этот принцип возник у Вебера как логическое решение проблемы: как можно создать объективную науку из ценностных суждений или даже вообще из всех реальностей, о которых мы имеем такие суждения? Практически, как мы уже видели, он заимствовал у Риккерта логическое истолкование, идею о том, что история рождается из исторического вопроса, исходит из сознания историка, но отношение к ценностям ограничивается формулировкой в абстрактных терминах этого первоначального данного. Ни для анализа ценностей, ни для построения целостных образований отношение к ценностям, кроме удобной формулировки, ничего больше не дает. Что касается отбора, то мы знаем, что он фактически имеет тенденцию к противоположной цели. Наконец, объединение объектов по их значению, сложившееся из отношения к ценностям, в работах Вебера не встречается: смысл имманентен человеческому становлению.

Можно ли сказать, что Вебер<sup>6</sup> нашел в книге Риккерта обоснование наук о единичном? Может быть, но главные аргументы он нашел не в книге, а сформулировал в своем творчестве. В самом деле, если бы кто-нибудь, подобно французским позитивистам, утверждал: «Существует только наука об общем», то можно было бы ответить ему вместе с книгой «Границы»: «На законном основании существует два направления научного исследования». Но в конечном счете настоящий ответ будет таким. Либо это утверждение означает: «нельзя создать науку о единичном» и тогда будет лучше сразу отослать к теории и практике Вебера.

Либо оно означает: «не следует стремиться к созданию науки о единичном». И тогда единственным ответом будет ответ Вебера: направление исследования, границы наук не зафиксированы природой вещей. Только воля ученого выбирает и определяет объект. Интерес к прошлому и его своеобразии, несомненно, есть исторический факт, но относится ли то же самое к изучению законов или к желанию создать науку, которая может одновременно быть силой и знанием?

## Проблема каузальности

Трудности причинного подхода в исторической науке, по мнению Вебера, необязательно связаны с самой природой человеческой деятельности. Проблема ставится в тех же терминах при любом объяснении конкретного. Как нам удастся определить причины события? Физик принимает к рассмотрению тот факт, что камень падает, историк же хочет рассматривать факт, что *этот* камень упал, что *этот* снаряд не

взорвался, что *этот* сигнал не работает. Никакой закон не удовлетворяет стремление историка найти причинное объяснение факту, потому что никакой закон не учитывает уникальности фактов.

Историческое объяснение регрессивно, потому что историк располагает за событиями и должен идти от следствий к причинам. Но эксперт, призванный к тому, чтобы восстановить ход аварии на железной дороге, находится в том же положении. Кроме того, каузальная связь в истории никогда не сводится к установлению тождества. Действительно, если мы пишем историю становления, то мы как раз и отличаем конечное состояние от предыдущего. Но разве причина не определяется как постоянный и неизменный антецедент? Нет ли противоречия в том, чтобы говорить о причинах или причине единичного события? Вебер отвечает, что идея каузальности включает в себя два элемента: с одной стороны, правило следования, а с другой — связь между двумя терминами. Смотря по обстоятельствам, подчеркивается тот или другой элемент. В истории понятие правила уступает место понятию динамической связи. Впрочем, это происходит не потому, что исчезновение правила предоставляет место интуитивному пониманию каузального действия. Напротив, в истории, как нигде, установление отношений детерминизма требует серий мысленных операций, необработанное данное нужно организовать так, чтобы сделать его доступным пониманию.

Прежде всего еще раз напомним о необходимости отбора. Причинное отношение не идет от момента становления в своей полноте к другому моменту; оно всегда — только одна из ветвей детерминизма, которую наука постепенно приводит в порядок.

Когда объект объяснения определен и выделен, мы должны отобрать антецеденты. Мы выбираем некое предшествующее событие и спрашиваем себя, что было бы, если бы это событие не произошло или если бы оно было другим. Тогда в соответствии с нашими знаниями или правдоподобием мы строим эволюционную цепь (предполагаемую), которая могла бы быть результатом (необходимым или вероятным) упразднения или преобразования этого антецедента. Если в >топ воображаемой эво-

160

люционной цепи изучаемое нами явление будет другим в тех или иных свойствах, которые нас интересуют, то мы припишем (по крайней мере, частично) эту часть следствия действию рассматриваемого антецедента. Возьмем простой пример. Если мы хотим объяснить французскую революцию 1848 г. и определить, какое действие оказали выстрелы на бульварах на дальнейший ход событий, то мы постараемся представить себе, что было бы, если бы этот уличный инцидент не имел места. Если нам покажется достоверным или просто вероятным, что революция не разразилась бы или складывалась бы по-другому, то мы припишем этим выстрелам ответственность за революцию (точнее, частичную ответственность за некоторые характерные особенности этой революции, которые мы должны будем считать исчезнувшими в выдвинутой гипотезе). Укажем еще на один пример, приведенный самим Максом Вебером: хотите оценить историческое значение Марафонской битвы (или вообще победы греков над персами)? Представим себе поведение персов в случае победы. На этот раз мы можем использовать аналогии: какова была политика персов в завоеванных странах? Различие между теократическим строем, зародыши которого уже можно заметить в Греции во времена Марафонской битвы, и свободной Грецией раскрывает каузальное значение этой битвы.

Конечно, история Греции в эпоху персидского господства в том виде, в каком мы ее воспроизводим, не носит необходимого характера. Если даже не учитывать субъективной вероятности, которая связана с несовершенством нашего знания, фактические обстоятельства с той степенью точности, с какой мы их воспроизводим, создают только «объективную возможность». Мы учли только одну часть обстоятельств, с другой же стороны, даже если бы мы и приняли в расчет все факты на данный момент, то нужно было бы добавить еще и последующие события. Последние создают по отношению к фундаментальным данным, которые мы рассмотрели раньше, возможность «акциденций», «отклонения». Таким образом, теократическое развитие было бы адекватным (но не необходимым) следствием победы персов, а это значит, что рассматриваемые обстоятельства определили бы данное следствие в самых многочисленных случаях. Подобным образом, если мы утверждаем, что в 1848 г. революция была неизбежна, то мы просто хотим сказать, что ситуация в стране к этому времени была такова, что огромное число событий могло вызвать революцию, точнее, число это было велико по сравнению с числом событий, которые не должны были бы вызвать революцию. В том же смысле можно говорить об обстоятельствах, которые способствуют или препятствуют следствию в зависимости от соотношения благоприятных и неблагоприятных случаев. Сказать, что выстрелы были настоящей причиной революции — значит утверждать, что она не следует однозначно (в подавляющем большинстве случаев) из совокупности предшествующих событий. По отношению к ним она — случайное следствие.

Мы не будем продолжать анализ концепции причинного объяснения в науке у Вебера, потому что думаем вернуться к этой проблеме в другой работе. Мы хотим только уточнить результаты в необходимой мере для того, чтобы дать верное представление об учении Вебера.

162

Прежде всего в истории никогда не бывает *одной* причины. Причинное рассмотрение изолирует тот или иной антецедент, но оно приписывает антецедентам, которые считает эффективными, только часть причинного действия. События, наступившие раньше, именно вместе взятые, обязательно ведут к действительному следствию. Всякое отношение каузальности в истории имеет частичный характер и является только вероятным. С другой стороны, антецедент, к которому восходят, никогда не бывает первым: выражаясь кантовским языком, абсолютного начала не существует. Каузальная регрессия, в сущности, бесконечна. Она ограничивается только нашей любознательностью. Другими словами, прекращение причинного объяснения имеет решающий, если не произвольный, характер: как и отбор, оно зависит от вопроса, который историк поставил перед фактами.

С другой стороны, эта теория делает возможной взаимосвязь между установлением правил и детерминацией акцидентов. Вместо утверждения в соответствии с натуралистическим предрассудком, что для выявления закономерностей нужно пренебрегать единичными событиями, Вебер доказывает, что акцидентия и правило являются коррелятивными терминами. Адекватная каузальность определяется путем отрицания случайного и наоборот. Результаты истории находятся на том же самом уровне, что и результаты социологии. Общие связи описываются вероятностными суждениями так же, как и исторические связи. И те и другие следуют из расчленения действительности, которое и представляет саму сущность исторической работы.

Понятно также, почему эта причинность вероятностного характера, применение которой на первый взгляд зарезервировано для некоторых ситуаций или моментов, на самом деле составляет костяк всякой исторической науки и фундамент всякой объективности. Она уже находится «за работой» по организации целостностей, по формированию понятий. Связи различных частей идеального типа должны соответствовать требованиям каузальности. Поэтому *детерминизм ретроспективной вероятности*, как можно было бы назвать эту концепцию, сохраняет силу также на уровне массовых явлений или эволюции целого. Речь всегда идет о вероятностных суждениях. Гипостазировать идеи, «тенденции становления» или целостности как движущие силы, стоящие над человеческими действиями, — значит путать интеллектуальные конструкции с метафизическими сущностями. И как раз потому, что речь идет о конструкциях, результаты действительны для всех тех, кому нужна истина, поскольку рассуждения (при условии, что мы располагаем достаточными сведениями) протекают согласно законам логики.

В то же время всякая историческая наука, чтобы стать объективной, не покидает точки зрения, избранной историком. Именно историка интересуют последствия той или иной позиции человека, той или иной ситуации, средства, используемые для осуществления того или иного намерения. Связи, которые распространяются до пределов, положенных нашей любознательностью, действительны, начиная с поставленных историком вопросов: какой-нибудь другой историк может не заметить этих связей, так как он иначе разрежет бесконечную ткань исторического детерминизма.

163

## Проблема понимания

До сих пор для ясности изложения мы полностью пренебрегали одним существенным аспектом методологии Вебера. На его взгляд, исторические высказывания должны быть сразу и «интеллигибельными», и каузальными. Уже в своих первых работах он отмечал, что в факте мы можем и должны «понять» (*verstehen*) последовательность событий, причину своеобразия наук о культуре, доказательство объективных теорий наук о духе (*Geisteswissenschaften*).

Понять — значит с очевидностью уловить связь явлений, чуждых нашему сознанию, быть в состоянии воспроизвести в себе некий психический процесс, достигнуть «смысла» фактов в эмпирическом плане. Эти разные дефиниции не эквивалентны, но они представляют собой только попытки выразить несомненное данное, к которому достаточно отослать: когда мы видим, что кто-то рубит лес, мы сразу же понимаем последовательность его движений и не нуждаемся в том, чтобы вспоминать какой-нибудь закон природы. Когда мы видим человека в состоянии гнева, который угрожающе жестикулирует, мы понимаем связь его чувства с жестом. Чему соответствует это понимание или это ощущение понимания? Может быть, трудно

точно ответить. Предыдущие сведения, «очевидность», «участие», «воспроизведение» используются только для обозначения того, о чем идет речь.

Поэтому мы снова сталкиваемся с проблемой, которую последовательно находили у Дильтея, Риккерта и Зиммеля. Можно ли ставить решение Вебера в связь с предыдущими? Действительно, прежде всего нужно исключить вопрос Риккерта: что же мы понимаем — психическое или значение? В большинстве своих работ Вебер не делает такого различия, а когда он его использует, то совсем не для того, чтобы разрешить главную трудность. Первый факт — это наличие интеллигибельных связей между историческими событиями. Неважно, являются ли эти связи *философски* имманентными или трансцендентными пережитому. *Логически*, во всяком случае, все происходит так, как если бы эти интеллигибельные связи были присущи самой реальности. Следовательно, по мнению Вебера, понимание — это одновременно понимание и значения и психического феномена.

Не нужно сближать Вебера с Дильтеем и задаваться вопросом, как мы переходим от знаков к означаемым вещам, от документальных подтверждений или объективного духа к духу живому. Принимает ли Вебер идею Риккерта, согласно которой этот прием чужд методологии? Может быть, но по другой причине: здесь речь идет о психологическом описании или о философии. Так что логика концентрируется вокруг понятия истины.

Все стремления Вебера (если абстрагироваться от очень длительной полемики против теорий, которые он считал ложными) касались следующей проблемы: при каких условиях, в каких границах суждение, основанное на понимании, может быть действительным для всех. т.е. истинным? В самом деле, особенность умопостигаемых реальностей состоит в том, что они всегда поддаются множеству интерпретаций. Мы рискуем не так, как в естественных науках. — не понимать, мы риску-

ем не иметь возможности выбирать среди разных способов понимания. Тем более что, на взгляд Вебера, понимание состояний сознания не носит непосредственный, интуитивный характер. Нам надо осветить, разъяснить то, что другие смутно мыслили или пережили. Инструмент такого анализа — это, естественно, отношение к ценностям. Стало быть, речь идет о преодолении двойной субъективности: субъективности, связанной с избранной точкой зрения, и субъективности, связанной с фундаментальной двусмысленностью умопостигаемых отношений.

Теорию Вебера следует сопоставить, если мы хотим дать ее точное истолкование, с идеями Ясперса<sup>7</sup> и Зиммеля. Ясперс, как известно, написал работу по общей психопатологии, основывающуюся на радикальном противопоставлении *отношений понимания* (*verstaendliche Zusammenhänge*) и отношений каузальности. То, что общий паралич порождается сифилисом мы констатируем благодаря регулярности последовательности, но мы не понимаем этой регулярности. Мы понимаем независимо ни от какой частоты, что человеком, на которого напали, овладевает гнев, что слабое, обездоленное существо склонно ненавидеть всех сильных людей. Если так представить антитезис, то он кажется абсолютным. В действительности же, доведя его до деталей, Ясперс столкнулся со множеством трудностей. Прежде всего трудно точно очертить область понятного. Можно ли сказать, что какое-нибудь явление в себе понятно или непонятно, или это выражение имеет значение только относительно того или иного интерпретатора? С другой стороны, нельзя ли совместить статистическую частоту и доступность для понимания (например, в детерминации психологических типов)? Каково значение понятных отношений? Большинство объяснений психоанализа, по мнению Ясперса, принадлежат к этому типу, но они только связывают *содержания* психического расстройства с каким-нибудь предшествующим событием (например, с воспоминанием детства), оставляя в стороне не относящиеся к сознанию причины. В этом случае два вида отношений, по-видимому, применяются к двум аспектам реальности, как сказал бы Зиммель, — к процессу и к содержанию, — и спрашивается, в какой мере достаточно одних лишь интеллигибельных отношений для создания науки.

С помощью заимствования или благодаря сотрудничеству Вебер возобновил ту же тему. Он задался вопросом, какова сфера распространения доступных пониманию психических явлений. Как мы увидим ниже, он использовал различия между рациональным и аффективным пониманием, а также между статическим и генетическим пониманием, которые содержатся в работах Ясперса. Кроме того, он поставил в центр своей логики уже замеченную Ясперсом трудность. Каким бы очевидным ни было отношение между сознанием бессилия и определенной моралью, применяемое к специфическому явлению генезиса христианства, это отношение имеет только гипотетическое значение. *Всеобщая истина понятной связи мрансцендентна всякой уникальной последовательности.* Как доказать, что такая связь имеет силу в качестве исторической интерпретации! И так, можно было бы сформулировать главную нриилему Вебера. решение которой задается слелуюон.шм принципом: уникальный акт понимания ни-

когда не имеет объективного значения, он должен быть верифицирован каузально.

У Зиммеля Вебер заимствует противоположность объективных смыслов и субъективного смысла, смысла слов и смысла, пережитого тем, кто говорит, действительного смысла закона и смысла закона по отношению к индивидуальному сознанию. Зиммель считал, что объективно существует множество интерпретаций, причем все они правомерны. Отсюда необходимость брать в качестве термина референции субъективный смысл, если вы хотите иметь позитивную науку. Таково, действительно, намерение Макса Вебера: *когда историк изучает становление идей, он должен принимать во внимание только психические события*. А теперь проследим за развитием этой двойной проблематики.

С проблемой, которую мы только что упомянули, причем в последнюю очередь, Вебер столкнулся дважды: по поводу права и по поводу истинного идеального типа. Могут ли быть объектами позитивной науки норма как таковая и истина как таковая? В обоих случаях он отвечает отрицательно. Историк познает только эмпирическую значимость норм и истины, которая сводится к фактам или к их повторяемости.

Макс Вебер был прежде всего юристом, и его полемика против Штамллера может быть истолкована по отношению к теории права. Мы хотим взять из нее только то, что касается нашей проблемы: противопоставление объективного и субъективного смыслов.

Если историк утверждает, что закон эмпирически действителен в определенную эпоху, то это высказывание сводится к суждению факта: был шанс для того, чтобы за определенным действием, противоречащим закону, последовало определенное число других действий разных лиц, имеющих целью пресечь допущенные нарушения. Несомненно, такие действия могут быть поняты только благодаря юридическим нормам, которые приняли индивиды, и в этом смысле юридическая норма есть каузальный фактор. Но она всегда действует посредством представлений в сознаниях. Поэтому если ученый создает позитивную науку из юридических фактов, то он следит за действиями и представлениями, нормы же — только особый вид представлений.

Что касается других способов рассмотрения права, то они тоже имеют право на существование, но представляют собой либо нечто внешнее науке о реальности, либо один из ее подготовительных моментов. Юрист действительно может развивать «догматику» смыслов. Возьмем в качестве примера обмен. Спрашивается, какой смысл вкладывали бы партнеры в свои действия, если бы они торговались до бесконечности? Какой смысл должен иметь обмен, чтобы занять место в непротиворечивой системе экономического права? Какой смысл нужно придать обмену, чтобы облегчить экономическую жизнь? Каков смысл обмена с точки зрения закона природы? Список вопросов нетрудно продолжить, но все они *догматичны*, они ищут то, что должно было бы быть, а не то, что было. Они правомерны до тех пор, пока осознают свою собственную природу, свою трансцендентность пережитому. С того же момента, когда объективный смысл — будь то смысл в логике, имманентной реальному пове-

166

дению или нет— заменяется субъективным смыслом, возникает путан-

ница.

В принципе такое четкое различие рискует потерять свою ясность по следующим причинам. Прежде всего историческое исследование не может обойтись без догматики. При описании изучаемого объекта, при анализе существующего законодательства, приступая к причинному исследованию, мы прибегаем к идеальным типам норм. Но идеальный тип, получаемый путем рационализации, часто соответствует *субъективному смыслу* рассматриваемого закона или законов. С другой стороны, закон могут корректно мыслить те, кто ему подчиняется: в этом случае субъективный смысл смешивается с *объективным*. Но существует тенденция рассматривать эту идентичность как нормальное явление и скатываться от идеального типа к историческому смыслу. Наконец, юридическое понятие используется для обозначения сложных социальных реальностей (например, таких, как государство), которые частично представляют собой юридические факты, но которые могут быть изучены и с других точек зрения, связанных с другими ценностями. Было бы трудно и педантично избегать юридических терминов в социальных науках. Нужно еще осознавать разрыв между нашими юридическими представлениями и более или менее несвязной сложностью поступков и чувств, которые соответствуют этим представлениям в реальности.

В какой мере этих различий, которые мы в общих чертах раскрываем, достаточно для решения поставленной проблемы? Главная трудность, видимо, связана с комбинацией понятия случайности и

субъективного смысла. Позитивная наука — это интерпретация пережитого смысла; но выразить эмпирическую действительность закона с помощью понятия случайности — значит в большинстве случаев исказить пережитый смысл: один лишь историк говорит о вероятности, существование закона вообще обозначает нечто другое для исторического субъекта<sup>8</sup>. С другой стороны, полное отделение догматики от науки о реальности рискует отдать ее во власть чистого произвола, ибо откуда возьмутся возможности выносить суждения, если не из опыта? К тому же эта трудность касается не столько истории, сколько философии права. Кроме того, интерпретация юридической системы определенной эпохи транс-цендентна пережитому умершими людьми, и не смешивается с догматикой или с нормативной теорией. Дух законов, в понимании Дильтея, — объективный дух эпохи, нет ли и здесь объекта реконструкции или исторического понимания? Практика Вебера за неимением теории достаточно об этом свидетельствует<sup>9</sup>.

Проблема — существует ли история истины? — соседствует с проблемой, которую мы только что кратко рассмотрели. В обоих случаях историк в состоянии построить в целом доступную пониманию систему, подчиняющуюся логике юридических норм или истинного мышления. В обоих случаях он должен отказаться от объяснения исторических фактов с помощью интеллекта. Юридическая норма — это только идеальный тип, от которого сознание индивидов более или менее отклоняется. Истинная связь (не важно, идет ли речь о математике, физике или гармо-

167

à

нии) тоже представляет собой лишь идеальный тип, т.е. инструмент исследования. Мы сразу понимаем, почему, исходя из данных посылок, кто-то находит верное следствие. Но если мы используем это следствие как идеальный тип, то мы можем измерить разрыв и отыскать ошибку, если она была допущена. Истина служит нам для того, чтобы раскрыть ошибку, а затем, чтобы с ее помощью писать историю. Таким образом, Вебер в истории музыки хотел следовать требованиям рационализации, исходя из фундаментальных данных проблемы, находить социальные факторы, благоприятствующие этой рационализации и по контрасту с идеальным типом линейной эволюции освещать внезапное вторжение иррациональных моментов.

Значит ли это, что есть история ошибок, но нет истории истины? Безусловно, Макс Вебер с этим бы не согласился и он повторял бы, что истина, с точки зрения историка, есть явление психическое. Когда применяют истинный идеальный тип, его берут как выражение обыденного мышления и игнорируют значение его истинности. То же самое, если ошибка была правилом для определенной эпохи, как раз ее мы и берем в качестве идеального типа, чтобы измерить индивидуальные или иррациональные факторы (Вебер приводит пример с ошибкой пифагорейцев: 12 квинт = 7 октав). Истинный идеальный тип имеет только то преимущество, что он в более высокой степени доступен пониманию. А кроме того, историк рассматривает эту понятность как простое психологическое данное. Мы понимаем как ошибки, так и истину, а каузальность всегда должна подтверждать понимание.

Конечно, историк, как и всякий ученый, должен верить в законность логических норм и принципов познания. Без этих априорных норм не было бы исторической истины, так же как не было бы никакой другой научной истины. Но логика как объект науки не смешивается с логикой как априорными нормами исследования. В первом случае она представляет собой факт или явление обыденной жизни, во втором — норму. Отрицание нормативного характера логики означает ликвидацию науки; смешение нормативной стороны логики с фактической означает лишение ее позитивного характера. Тем самым устанавливаются границы результатов объяснения: объяснение происхождения никогда не приведет к формулировке ценностного суждения. С одной стороны, психология или история, а с другой, — логика всегда будут существовать раздельно.

Было ли такое решение действительным до конца? В самом деле, его достаточно для любой частичной реконструкции определенной эпохи. Но если мы хотим проследить развитие философии или науки, то мы составляем рассказ в зависимости от *нашего* понимания философской или научной истины. В той мере, в какой мы установим причины, это понимание может сойти за простой факт. Но если мы используем его для понимания становления, то он, на наш взгляд, снова превратится в истину, а не просто в результат конвенции или привычки. Однако если бы все идеи рассматривались как выражения или отражения жизни, если бы их истинная ценность осталась в небрежении, то разве не было бы нарушено правило понимания? Ибо философские и научные понятия с точки зрения индивидуального созна-

тоже имеют ценность в системе истины, эмпирической или универсальной.

В каких условиях понимание человеческого поведения может быть выражено в универсально истинных суждениях? Как мы уже указывали таков главный вопрос. Вебер не сформулировал свой вопрос настолько явно, чтобы самые верные его комментаторы по праву полагали исключить из логики (*logisch bedeutungslos*) двусмысленность интерпретации (*Mehrdeutigkeit*). Чтобы попытаться сделать мысль Вебера совершенно ясной, мы воспользуемся тем же методом, который применили в предыдущих параграфах, и изложим его теории, указывая, какие трудности они разрешают, какой доктрине противостоят, не пытаясь систематизировать доктрину, в сущности, очень логичную, но не до конца разработанную.

Несомненно, основная идея Вебера, вызванная к жизни и его практической деятельностью как историка и примером Ясперса, состоит в следующем: историк интерпретирует поведение своих персонажей прежде всего с помощью идеального типа целевой рациональности (*zweckrational*); поведение прежде всего объясняют так, как если бы оно было разумным, т.е. признают, что тот, кто действует, думает о чем-то, комбинирует возможности с определенной целью. Чем вызвана такая интерпретация? Безусловно, прежде всего тем, что она имманентна: связь поступков, движений в пространстве непосредственно доступна пониманию.

В этом случае каузальность должна проявиться, как только мы придадим психологическое значение этой рациональной гипотезе. Мы распознаем носителя действия по этому действию, но хотел ли он действительно того, что сделал? Обдумал ли он сознательно свое поведение?

Таким образом, мы приходим к психологической стороне дела, интерпретация которой двусмысленна по другим соображениям. Здесь Вебер ссылается на Зиммеля. В одних и тех же обстоятельствах возможны противоположные реакции, противоречивые желания сталкиваются в сознании каждого, оправдания скрывают настоящие побудительные причины. Верификация каузальностью на этот раз проявляется в соответствии с логической схемой, которую мы рассмотрели выше: теоретически мы можем отобразить побудительные мотивы, как если бы речь шла об обычных антецедентах, и прийти к вероятностным суждениям.

Однако понимающая психология (как и психоанализ) раскрывает логику, имманентную различным формам поведения по ту сторону социальных представлений. Так выделяется новый тип «рациональной» интерпретации, самым простым примером которой является тезис Ницше о происхождении христианства: религия слабых, религия озлобленности. Стало быть, мы говорим о *психологической рациональности* или о *рациональности происхождения* в противоположность *имманентной рациональности*, о которой говорили выше. Разумно компенсировать свою нищету путем обесценивания недоступных ценностей. На этот раз каузальность служит для верификации интеллигентной связи, которая остается очевидной, даже если в определенном случае она и не соответ-

ствует реальности событий. Вообще каузальность относится к интеллигентным связям, применяемым к поведению толпы, как статистическое подтверждение относится к психологически правдоподобной гипотезе.

Рассмотрим последовательно эти три пункта.

Почему в первую очередь мы используем идеальный тип целерационального (*zweckrational*), иначе говоря, почему психология историков внешне состоит в том, чтобы приписывать действующим лицам какие-либо намерения? Можно было бы вспомнить основную тему социологии Вебера: рационализация современного мира. Можно было бы также вспомнить мысль Зиммеля: большинство индивидов, которые действуют во всеобщей истории, лишены своего конкретного бытия и фигурируют в ней только в качестве носителей той или иной функции. Но я думаю, что главная причина имеет методологический характер, на что указывал и сам Вебер. Отношение средств к цели особенно очевидно, потому что оно соответствует законам (природным или общественным), как только мы допускаем, что индивид выбрал адекватные средства для достижения цели, требуемой обстоятельствами. Заодно эта интерпретация может быть обобщена (экономическая теория); она избегает обращения к психологии, поскольку человеческое поведение, понятое таким образом, выглядит как простая адаптация (рациональная) к внешним данным.

В одном любопытном примере Вебер даже расширяет возможное применение этого рационального типа. Если мы пытаемся понять поведение Мольте и Бенедика в войне 1866 г., то нам нужно построить такой идеальный тип кампании, которая имела бы место, если бы оба противника, обладая всеми сведениями, действовали строго рационально. Интервал, который отделяет эту не имевшую места кампанию от

реальной, служит нам мерой воздействия, которым были вызваны ошибки и необдуманные порывы генералов. Такое сравнение ставит проблемы каузальности и указывает, каких пунктов должен касаться анализ; иногда оно подсказывает какие-нибудь объяснения (нехватка сведений, иррациональные мотивы). Конечно, этот пример *идеализирован*, мы создаем идеальный тип не для всякой кампании, мы вообще не объясняем свои конструкции, тем не менее, верно, что интуитивно мы понимаем принятые в реальности решения, соотнося их с идеальным образом того, чем они были бы, если бы индивид вел себя разумно и если бы он имел полное знание о ситуации.

Во всех случаях телеологическая интерпретация — это только гипотеза (в самом благоприятном случае *объективная возможность*). И Вебер неустанно повторял, что история пользуется рациональным методом, но что сама она — не рациональна. Поиски истинных причин казались ему необходимыми по следующим соображениям. Действие, особенно последствия действия, не всегда соответствуют намерению того, кто действует. Именно здесь, на его взгляд, лежит одна из самых драматичных проблем истории — противоречие между желаниями людей и достигнутыми результатами, само это противоречие вытекает из фундаментальной антиномии метафизического положения человека: мир, даже человеческий, ни хорош, ни плох, он безразличен к нашим

170

ценностям и подчиняется слепому детерминизму. С другой стороны, очевидно, что рациональный тип, рассмотренный как объяснение первопричины, есть только гипотеза. Внешняя рациональность может быть случайной, ничто не доказывает, что индивид обдумал свое поведение и т.д.

В этот момент историк прибегает, с одной стороны, к психологии, а с другой, — к причинному рассуждению. По примеру Риккерта Вебер сначала считал, что психология даже в этом вопросе мало помогала историку: для интерпретации жизни людей было достаточно мудрости наций. Далее, поскольку он все больше и больше интересовался новыми психологическими школами, он стал настаивать на услугах, которые патологическая психология и психоанализ могут оказать историку, когда речь идет о понимании действий не в их конкретном проявлении, а через их побудительные причины.

Тем не менее всякая психология казалась ему ненадежной. Мы опять-таки хотим найти мотивы, но даже тот, кто действует, не всегда знает, почему он так поступает. Как различить основания для действий заинтересованных лиц и подлинные побуждения? Более того, одно и то же действие может иметь разные побудительные причины. Если кто-то хочет вести рассуждение от прошлого к будущему или использовать общую интерпретацию в частном случае, то риск ошибки велик. Один и тот же человек терзается противоречивыми желаниями, разные люди реагируют на определенную ситуацию по-разному и т.д. Отсюда следует: когда речь идет об индивидуальном поведении, историк должен рассматривать предшествующие события так, как если бы речь шла о каком-либо историческом событии (накопить сведения о психологии этого человека, сравнить рассматриваемый поступок с другими подобными действиями, другими поступками того же человека и т.д.). Когда речь идет о поведении масс, интерпретация имеет значение для каждого индивида только ретроспективно, для каждого же будущего случая, она имеет только вероятностное значение. Она должна быть верифицируема фактами, если можно, статистикой.

До сих пор, как нам представляется, мы имели в виду только рациональные поступки: факты же открывают нам побуждения иного характера, и путем сравнения с идеальным типом, а также с помощью вероятностного рассуждения мы фиксируем их эффективность. Но фактически Вебер никогда не сомневался в том, что мы также способны понять иррациональные поступки (в смысле «несоответствия типу целевой рациональности»). Прежде всего мы прекрасно понимаем субъективно рациональное поведение и поведение объективно иррациональное во всех случаях, когда отношение средства к цели было подчинено иррациональным представлениям (магическим, религиозным), а также во всех случаях, когда комбинация средств основывалась на неточных знаниях. Мы также понимаем отношения, которые не являются рациональными в смысле целевой рациональности, но которые также не сравнимы с необдуманными побуждениями или с механическими реакциями — всю область поведения, которую исследует психоанализ. На этот раз каузальность, если речь идет о поведении одного, состоит в верификации гипотезы, а если речь идет о по-

171

ведении многих — в подтверждении соответствия фактов предложенной интерпретации.



Это учение о понимании позволяет нам схватить смысл, который Ве-бер вкладывает в теорию экономики. Так называемые законы классической политической экономии представляют собой не что иное, как идеальные типы. Они устанавливают, что произойдет на рынке, если предположить, что продавцы и покупатели будут вести себя строго рационально, чтобы одни могли продавать, а другие покрывать свои нужды на наиболее выгодных условиях. Этот идеальный тип имеет двойную функцию, на которую мы указывали выше: оценить действие иррациональных факторов (паника на бирже) и понять наблюдаемое поведение в том случае, когда оно соответствует идеальному типу. На его взгляд, австрийская школа предельной полезности не имела к психологии никакого отношения: никакой закон пресыщения не объясняет распределения доходов между различными мыслимыми покупками. Но можно попытаться представить себе события, которые произошли бы, если бы все люди действовали как коммерсант, который постоянно сравнивает приходную и расходную статьи, прежде чем принять малейшее решение. Таким образом устраняются банальные и поверхностные возражения против абстрактного характера экономической теории, утверждения относительно ее несоответствия реальности, легкие насмешки над *homo oeconomicus*, указания на разрыв между иррациональными желаниями живых людей и рациональностью вымышленных существ от науки. Но вместе с тем отпадают претензии политической экономии либо включить всю реальность в сеть законов, либо вывести определенные требования из теоретических связей (свободный обмен). Идеальные типы экономической науки могут оказать большие услуги в той мере, в какой они корректно составлены, но они совсем не являются ни целями исследования, ни нормами поведения.

Из пункта, которого мы достигли, можно также набросать эскиз логики социологии. Вообще она похожа на логику истории. Что меняется, так это только цель: в одном случае хотят объяснить события, в другом — установить всеобщие связи. Но объяснение единичных явлений и установление общих связей имеют одно и то же достоинство, в сущности, эти два метода взаимосвязаны, правила являются необходимыми средствами исторического исследования, и социолог, чтобы открыть эти правила, должен не пренебрегать случайностями, а элиминировать их с помощью вероятностных рассуждений.

Точнее, все логические характеристики истории обнаруживаются и в методе социологии. С самого начала — отбор на основании ценностей. Это лишь иллюзия, характерная для социологов — верить, что они избегают субъективного решения историков, когда исследуют законы. Понятия, которые они употребляют, а стало быть, и целостные образования, которые они конструируют, вытекают из вопросов, которые они ставят перед предметом изучения. Как и история, социология является «понимающей». Факты природы, физиологические или биологические (наследственность) явления, непонятные реакции людей еду/кат «условиями» или «обстоятельствами» понятого действия. Сопиіі.іоі знакомится с этими внешними факторами поведения как с та

но свое внимание он концентрирует свободным решением на сфере поступков, доступных пониманию. Поскольку социолог хочет понимать, он считает, что все изучаемые им реальности по праву можно свести к событиям индивидуальных сознаний (ибо понять можно только сознание, а сознание бывает только индивидуальное). Как и историку, социологу нужны идеальные типы. Вместо идеального типа исторического индивида (романтизм) он обращается к идеальным типам всеобщего характера (бюрократия), которые выделяют какой-нибудь признак, общий для множества исторических индивидов. Здесь проявляется глубокое единство всех видов идеальных типов, понятий, свойственных интерпретации человеческого поведения, ибо эти идеальные типы всеобщего характера (например, типы власти) проистекают из различных типов человеческого поведения. Кроме того, социология хочет связать каузальность и понимание. Правила социологии, т.е. частотные последовательности, понятны сразу же, потому что они объясняют причины человеческих поступков и соответствуют нормам каузальности, потому что они должны подтверждаться, если можно, статистическими данными и всегда фактами. Так, закон Грехэма не только очевиден, статистика свидетельствует, что действительное поведение человека в огромной степени соответствует теоретическому описанию. Во всех случаях правила и идеальные типы должны быть не просто очевидными, нужно еще доказать, что люди, которых хотят понять, чаще всего поступают действительно так, как на это указывает идеальный тип. Двойное требование «значимой адекватности» и «каузальной адекватности» имеет силу на всех уровнях, для любого момента исследования; в этих понятиях, как и в этих правилах, каузальность есть нечто внутреннее для понимания. Она предполагает соответствие связи, мыслимой историком, развертыванию фактов.

Разумеется, многое надо было бы уточнить: каковы же в точности эти правила (или законы) социологии? Каково точное значение понятия случайности или вероятности в применении к социологическим правилам? Как сочетается возможность сведения всех индивидуальных (или межиндивидуальных) социальных явлений с необходимым рассмотрением целостных образований и коллективных-реальностей? Каковы типы поведения, на основе которых строятся идеальные типы?

Чтобы дополнить предшествующее изложение теории понимания, мы возьмем только последний вопрос. В самом деле, мы сознательно оставили в стороне общие разграничения, проведенные Вебером при изложении проблем социологии. У Ясперса он заимствовал разграничение статического и генетического понимания, которые в его языке превратились в «актуальное понимание» и «понимание по мотивам». Я понимаю «сейчас», что этот индивид, который поворачивает ручку двери, хочет открыть ее, что тот, кто бьет топором по дереву, хочет нарубить дров. Я понимаю этих двух индивидов «по мотивам», если я знаю, что один из них хочет войти в комнату, чтобы взять там что-нибудь, а Другой колет дрова, чтобы успокоиться или чтобы в конце недели получить зарплату. Но это разграничение представляется относительным: и зависимости от истолкования и оттого, что мы уже знаем, одна и та же связь может показаться актуальной или мотивированной. Если я

рассматриваю работу дровосека в целом, то я могу сказать, что сейчас я понимаю все его поведение, которое включает также то, что было мотивировано раньше.

С другой стороны, Вебер также различает «рациональное понимание» и «эмоциональное воспроизведение», как если бы способ понимания по природе менялся в зависимости от того, идет ли речь о разумных основаниях или о чувствах. Действительно, как только речь заходит о ценностях или о конечной цели, мы понимаем тем меньше, чем больше другие отличаются от нас. Но, с другой стороны, думается, социолог всегда может понять чье-либо поведение, исходя из тех или иных ценностей, из той или иной цели. Отсюда следуют различные типы психической детерминации и, в частности, фундаментальная противоположность «рациональное — иррациональное». Поведение дровосека определяется рационально. Поведение того, кто колотит по бревну от злости или для того, чтобы успокоиться, иррационально. На самом же деле пример не ясен, ибо поведение, выступающее в этих двух случаях как проявление гнева или возбужденного состояния, тоже имеет рациональный характер. Поэтому противоположность может касаться только рационального или иррационального способа детерминации целей, психологической природы побуждений. Да и бывает ли когда-либо рациональная детерминация конечной цели? Можно было бы найти и другие двусмысленности в иерархии четырех типов поведения, которую Вебер построил в своей социологии<sup>11</sup>. Ограничимся указанием на источники двусмысленностей.

Когда Вебер хочет описать область понимания, он смешивает разные точки зрения. Какими бы ни были мотивы действия — осознанными или неосознанными, ясными или неясными: с одной стороны, поведение может быть обосновано «непосредственной рациональностью», а с другой, — оно может быть рациональным с точки зрения некоторых неосознанных побуждений. Надо было бы абсолютно отличать значимый признак действия от его признака, более или менее сознательного или обдуманного. Бессознательное совпадает с незначимым только в том случае, когда под бессознательным понимают механические или органические реакции.

«Имманентную рациональность» поведения нельзя путать ни с рациональностью психологического детерминизма, ни с рациональностью конечной цели. Жизнь Гарпагона можно назвать рациональной, раз поставлена цель, но эта цель, хотя и ясно понята, разумеется, не более рациональна, чем стремление к почестям или к любви. И если рассматривать психологию Гарпагона, то сначала обнаружатся его малоизвестные побуждения, может быть, едва понятная детерминация. Типы поведения, которые различает Вебер (целевая рациональность, ценностная рациональность, эмоциональное поведение и поведение традиционное) сразу же учитывают имманентную рациональность признаков целей (и выбора целей) и природы психологической детерминации. Противопоставление рационального, эмоционального и традиционного поведения касается психологической детерминации, разграничение же «целевой рациональности» и «ценностной рациональности» связано и с качественным определением целей, и со способом решения (например, ясность или неясность). Так

объясняется, что поведение может быть рациональным в имманентном смысле и традиционным в смысле психической детерминации. Так объясняется, что режим может быть одновременно бюрократическим и традиционным. Так объясняется, что в конце концов практика Вебера выходит за рамки его теории, ибо фактически он преодолевает предшествующие разграничения, объединяя все три термина в связную систему, которая воспроизводит жизнь людей (так, например, для протестантизма), осмысливая ее как целое.

## Полемика Вебера с оппонентами

Мы вкратце изложили почти исключительно позитивное содержание учения Вебера. Мы оставили в стороне дискуссии, которым Вебер уделял много внимания. Каково их значение? Добавляют ли они что-либо к представлению, которое мы составили об этой теории истории?

На первый взгляд Вебер критикует «объективистские» доктрины, которые объясняют природу науки свойствами действительности. По крайней мере, так обычно интерпретируют дискуссии, которыми полны статьи «Наукоучения» (*Wissenschaftslehre*). И, несомненно, таково действительно одно из их значений. Но настоящие вопросы лежат по ту сторону этой методологической неопределенности.

Возьмем прежде всего проблему свободы. Вебер опровергает аргументы тех, кто ссылается на свободу, чтобы доказать уникальность исторических событий. Фактически метафизическая проблема не касается историка. Последний, как и всякий ученый, признает легитимность и возможность каузальной регрессии<sup>12</sup>, каково бы ни было его личное мнение об индетерминизме или необходимости. Что касается поведения человека, то оно практически объяснимо тем более, чем более кажется свободным, ибо легче всего понять действие разумное и совершенно непонятно действие, которое никто не назовет свободным, например действие помешанного.

Наряду с полемикой против концепции творческого синтеза Вундта мы имеем дело с другим типом аргументации, Вундт утверждал, что поведение человека есть творец ценностей и что позитивное наблюдение способно выделить это качество, свойственное действию. Вебер старается доказать, что синтез и созидание существуют только для того, кто соотносит факты с ценностями. Иначе говоря, в человеческом становлении действительно существует постоянное многообразие, но оно, существу, не отличается от чувственного многообразия, данного нам в восприятии. В общем опровержение представляется таким образом: всякий раз, когда желают заниматься хозяйством в крупных размерах и производить отбор с точки зрения науки, всякий раз, когда стремятся открыть в самом объекте организацию или специфические черты исторического опыта, при более глубоком анализе оказывается, что тайком вводят ценности и отбор, которых хотели избежать. Так Вебер отвечал или отвечал бы всем тем историкам, которые верят в то, что в самой действительности можно найти проявления научного исследования, принципы отбора, связи и соотношения фактов.

174

175

Его полемика против интуитивизма приводит к аналогичным результатам: к необходимости анализа данного, даже когда это данное представляет собой жизненный опыт. Неверно, что наука о единичном обязательно должна носить интуитивный характер или что не существует суждений, действительных для всех единичных фактов. Поэтому отбор необходим. И не только в негативном плане, из-за бесконечного чувственного, но и в позитивном, чтобы понимать жизнь людей.

Итак, вся полемика Вебера преследует цель — косвенно обосновать свою собственную теорию, отвергая концепции, которые могли бы угрожать ей. *История — позитивная наука*, хотя это высказывание ставят под сомнение: а) метафизики, сознательные или бессознательные, откровенные или стыдливые, которые используют одно трансцендентное понятие (свободу) в логике истории; б) эстеты или позитивисты, исходящие из предрассудка, согласно которому наука и понятия бывают только об общем, а индивид может быть понят только интуитивно. *История всегда имеет частичный характер*, потому что реальность бесконечна и потому что интерес к историческому исследованию меняется вместе с самой историей. Эти высказывания ставят под угрозу: а) «натуралисты», провозглашающие, что закон есть единственная цель науки, или думающие, что можно исчерпать содержание действительности с помощью системы абстрактных связей; б) наивные историки, которые не осознают своих ценностей и воображают, будто в самом историческом мире они открывают разделение значительного и случайного; в) все метафизики, которые считают, что положительно уловили сущность явлений, глубинные силы, законы всего того, что, по их мнению, направляет становление поверх голов людей, которые думают и верят, что действуют.

Но это опровержение «объективизма» не означает в логике примата формы над содержанием. Вебер не повторяет, как это делает Риккерт: нужно исходить из познающего духа, он повторяет: с самого начала в науке нельзя избежать свободного подхода и, следовательно, субъективизма. Но если задаться вопросом: какие свойства исторической науки связаны со структурой реальности, то следует признать, что нужно перечислить их все. Отношение к ценностям связано с неисчерпаемым значением творений человека, с обновлением любознательности, с необходимостью анализировать сознательную жизнь для того, чтобы понимать ее. Понимание — это специфическая черта наук о культуре, оно проистекает из собственной природы фактов. Понятия (идеальные типы), даже если они по праву могут быть извлечены из незначимой реальности, соответствуют условиям объективной науки о значимом мире: позитивные понятия всеобщности, способы интерпретации человеческого поведения, умопостигаемые общности социологии. Кажется, только логическая схема каузальности имеет значение для всех случаев, когда историк стремится

объяснить конкретное событие прошлого (кроме того, следовало бы знать, не имеет ли эта схема специфического значения, когда речь идет о действии человека: противоположность решения и среды, действия и последствий).

Конечно. Вебер борется с объективной теорией, например с теорией Дильтея. И можно ли назвать его последователем Риккерта, поскольку он использует основную идею, заимствованную у последнего, хотя и с противоположной целью? Основание объективности превращается и прин-

цип субъективности и ограничения науки, т.е. в сущности, свободы человека действия.

## 2, Философия выбора

Не возвращает ли нас логика, которую мы только что изложили, как и логика Зиммеля или Риккерта, к учению о личности в том смысле, что оно тоже возникает как выражение системы, позиции, индивида? Можно было бы сравнить логику Вебера с его практикой историка и социолога, с его теорией политики, с его пониманием мира. Оставим в стороне первое сравнение<sup>13</sup>, ибо оно было бы слишком сложным и предполагало бы знание работ Вебера. Мы быстро покажем (это легко) связь этой критики с философией политики и жизни.

Невозможность доказать ценностные суждения находится в центре внимания Вебера. Единство науки и действия основывается на этом фундаментальном утверждении, которое делает возможным сотрудничество, потому что оно оправдывает различие.

Полемика Вебера против вторжения ценностных суждений в позитивное исследование имеет двойное происхождение: теоретическое и практическое. Вебер стремится к непредвзятому знанию и политической воле. Сама наука делает необходимым свободное решение в плане действия при условии, что она не выходит за пределы объективности. И наука *должна* уважать эти пределы, чтобы избежать метафизического произвола или сентиментальных предпочтений.

Оставим в стороне значение полемики Вебера в истории немецкой науки. Мы только хотим показать, почему определенная нами таким образом позитивная наука не способна навязать то или иное поведение.

Наука частична, и нет такой формулировки, которая заранее фиксировала бы движения целого, нет фатального развития, и даже законы выражают правила последовательностей, осуществляющихся с определенной частотой (между различными порядками социальных фактов, между той или иной позицией человека и тем или иным следствием), а не последовательностей, реализующихся с необходимостью. Тенденции эволюции, обнаружением которых мы гордимся, — это всего-навсего типические схемы, которые оставляют место в отношении вещей Другим возможностям, а в отношении людей — другим желанием. Детерминизм апеллирует к свободе, и только фатализм диктует покорность судьбе.

Особо напомним, что социальный, и даже экономический детерминизм, не трансцендентен поведению человека, его нельзя сравнить с гегелевской диалектикой, закон которой ускользает от сознания индивидов. Марксистская диалектика, хотя и может стать сознательной, по происхождению и по существу является надындивидуальной. Напротив, социология Вебера по праву имеет дело только с совокупностями, сводимыми к суммам индивидуальных событий. Поэтому она сразу оказывалась на уровне проблем действия в том виде, в каком они ставятся перед

человеком как индивидом. Конечно, в каждый момент истории есть фактические данные, против которых индивид бессилён. Наука учит нас описывать область возможного. Но так как Вебер постоянно задается вопросом: «Что я должен делать?», даже коллективные интересы, даже стабильные массовые реальности опять-таки подчиняются суждениям сознания. Неверно, что экономическая теория доказывает абсолютное превосходство свободного обмена над протекционизмом. Но если предположить, что это доказательство приемлемо, то индивид еще имеет право предпочитать свой интерес или другие ценности фикции коллективного обогащения: *истина не принуждает человека приносить себя в жертву идеям, которые его изумляют.*

В то же время наука о культуре необходима действию. Из нее мы узнаем о последствиях, которые в прошлом имели решения людей, о закономерной связи тех или иных поступков и тех или иных событий. Ну, а политика есть искусство поведения. Чтобы добиться каких-либо целей, нужно найти соответствующие средства. Только наука может представить нам ожидаемые последствия наших действий с учетом

обстоятельств на момент, когда мы должны действовать. Человек действует в мире людей, но если он хочет действовать разумно, если он хочет считать себя ответственным за успех или неудачу, а не только за свои намерения, то он должен учитывать предполагаемые социальные реакции, как инженер учитывает сопротивление материалов. Иначе говоря, никакая наука не может навязать нам то, чего мы должны желать, но теоретически, взятые вместе результаты науки могут дать нам средства, которыми можно пользоваться для реализации свободно избранных целей или сообщить нам о дополнительных последствиях, неизбежных при использовании этих средств, о цене, которую, вероятно, мы должны будем заплатить за желаемое изменение.

Добавим, что не всегда наука будет сообщать нам все это. Это самое большее, что она может сделать. На самом же деле действие разворачивается в истории и все ситуации уникальны. Вебер обходит банальные дискуссии относительно положений: «все повторяется» или «все всегда ново». Конечно, что касается внешней политики Германии, то он допускает несколько «констант», которые следуют из ее географического положения или из относительно стабильных данных европейской дипломатии. Но из этих «констант» нельзя логически вывести решение, которое следует принять в определенный момент, ибо конъюнктура всегда уникальна, даже если ее элементы уже известны. Более того, всеобщая эволюция ведет к созданию целостностей, которые постоянно обновляются.

Наука знакомит нас с тем, что мы можем, а не с тем, что мы должны. Кроме того, она открывает нам то, чего мы хотим. Она может заставить нас ясно осознать преследуемую цель и основания наших предпочтений. Вместо туманных фраз и сентиментальных желаний она заставляет нас переводить в членораздельные суждения — в суждения ценности и факта — позицию, которую, может быть, традиция или инстинкт подсказывают нам в большей степени, чем размышление. Сколько политических программ сопротивлялось бы этому двойному ясно выраженному испытанию, сталкивающемуся с реальностью?

На мой взгляд, такая политика как раз, могла бы называться «политикой рассудка» или «политикой детерминизма и свободы». В ткань каузальных связей индивид включает и свое действие, которое тоже обладает известной эффективностью. Если детерминизм носит социальный характер, если он — результат пересечения частичных запутанных необходимостей, то индивид понимает, что поле его возможностей ограничено, но не упразднено и открыто его инициативе. Он использует детерминизм, вместо того чтобы быть его рабом. Именно человек ретроспективно организует социальный опыт. И неважно, что метафизик судит о политическом решении, является оно обоснованным или нет, ведь с точки зрения исторического детерминизма и детерминизма наук о культуре это решение свободно.

Единство науки и политики, достигнутое путем абсолютного разграничения и необходимого сотрудничества, нужно дополнить общностью интересов и единообразием стиля. Человек политики свободно определяет свои цели, но этот выбор ценностей направляет историческую науку и историк отбирает факты прошлого в зависимости от своих нынешних интересов. Наука обязывает политика анализировать свою собственную волю, историк же вытаскивает на свет божий идеалы, смутно пережитые исчезнувшими людьми. Наука анализирует поступки людей и их реальные последствия, заостряя внимание на раскрытии противоречий между намерениями и результатом. Человек политики пытается предвидеть последствия своих действий и использовать детерминизм, чтобы добиться преследуемых целей. Отбор, конструирование объекта, каузальность — все эти приемы науки представляют собой перестановку или переворачивание хода жизни.

Чтобы перейти от теории политики к общим проблемам философии, вернемся еще раз к ценностным суждениям. Нет науки о том, чего каждый должен желать. А с другой стороны, нет также философии, которая устанавливала бы иерархию ценностей<sup>14</sup> для всех. Условия нравственной жизни предписывают каждому принимать решения самостоятельно, не имея других свидетелей, кроме собственного сознания.

В самом деле, человек со всех сторон наталкивается на фундаментальные антиномии, над которыми он может одержать победу только в том случае, если следует своему демону. В политике доминирует начало, противостоящее «моральной ответственности» и «моральной вере». Либо мы стремимся предвидеть последствия наших действий и по мере возможности одержать победу над судьбой, либо мы подчиняемся только требованиям совести и «предоставляем действовать богам». Обе максимы одинаково имеют моральный характер, и поэтому выбор неизбежен. Конечно, обстоятельства не всегда требуют, чтобы вы не следовали принципам. Но реальность безразлична к нашим духовным устремлениям. Если заранее отказаться от оправдания фатальности, нужно прежде всего учитывать не моральную сторону каких-либо поступков, а их эффективность.

Противопоставления — это тоже определения, которые каждый дает нормам политики. Состоит ли справедливость в том, чтобы распределять блага в соответствии с заслугами или в том, чтобы компенсировать не-

178

179

равенство, существующее от природы? Следует ли способствовать развитию элиты или предпочесть равенство? Все эти высшие понятия: свобода, равенство, справедливость являются сторонами противоположностей, таких же непримиримых, как соперничество групп и борьба индивидов. Кроме того, в морали чистая страсть для одних может представлять высшую ценность, для других — быть достойной презрения и выражать пренебрежение к человеческой личности и разуму.

Антиномия также получается, если сравнивать мораль и политику. По мнению Вебера, есть категорический императив Канта или Нагорная проповедь. Но рассматривать себе подобного не как средство, а как цель — это предписание, которое, строго говоря, неприменимо ни в какой конкретной политике (даже если высшей целью считается построение общества, где этот закон превращается в действительность). По своему определению политик сочетает средства, просчитывает последствия, вот только последствиями здесь являются реакции людей, к которым он относится как к естественным явлениям. Средствами, по крайней мере частично, выступают действия людей, принижённых до уровня инструментов. Что касается морали Христа: «подставить другую щеку», то она означает недостаток достоинства, если это не святость, а для святости нет места в коллективной жизни.

Политика по преимуществу аморальна, она допускает «союз с дьявольскими силами», ведь политика — это борьба за власть, а власть ведет к насилию, где государству на законном основании принадлежит монополия. Нужно обобщить: если сравнивать религию и существование во времени (экономический режим), любовь и религию и т.д., то откроются новые противоречия. Нравственную жизнь можно сравнить с индийским кастовым обществом: автономных нравственных принципов должно быть столько, сколько существует отдельных каст и сфер действия.

Вебер выходит за рамки автономии сфер. Есть нечто большее, чем соперничество богов, есть непримиримая борьба. Вещь может быть прекрасной, потому что (а не хотя) она аморальна. Из этого политеизма следует еще и необходимость выбора. Быть человеком — значит свободно посвятить себя Богу. Жизнь есть «цепь конечных выборов, с помощью которых человек выбирает свою судьбу».

Итак, резюмируем три основополагающие антиномии: между реальностью и ценностями (примером чего служит противоположность психологии и логики), внутри каждой сферы (между разными возможными дефинициями основного закона) и между богами. Что касается истории, то из нее следует невозможность какого-либо синтеза, как субъективного, так и объективного. Индивиды, группы, эпохи разделены. Трудно понять те ценности, которые вы не разделяете. В сущности, понятен только здравый смысл, даже если он связан с иррациональными требованиями. Такая философия защищена от иррационализма только верой в позитивную науку, так же, как она защищается от рационализации мира свободным действием. Она спасается от отчаяния только благодаря своего рода аскетическому героизму, когда человек не примиряется ни со своей средой, ни с самим собой.

Было бы легко показать, что эти антиномии, эта философия антиномии определяют одновременно и логику, и исторические труды Ве-

бера. Безразличие мира к ценностям, детерминизм, чуждый стремлениям людей, — именно в этом заключается главная идея исследования о протестантизме. «Мы должны быть профессионалами, и они хотели ими быть». Разобщение человека и его среды, марксистская тема, является также и темой Макса Вебера. Позитивное опровержение исторического материализма состоит в том, чтобы показать, что общественные отношения могли быть созданы по воле людей, даже если сегодня они — наша судьба. Все исследования по религиозной этике исходят из того же вопроса: в какой мере человек хотел общества, в котором он затем был вынужден жить? Социология еще больше расширяет этот вопрос, а все перечисленные нами выше антиномии составляют темы исследований: каким образом в истории были осуществлены акты конечного выбора, который навязывается всем? Как детерминизм вещей сочетается с желаниями людей? Как индивид регулирует свои отношения с массами и с общественными учреждениями, как устанавливается согласие между кастами (например, в отношении религии и экономического режима)?

Философия выбора есть также и философия истории. В ней выражается интерпретация и прошлого, настоящего. Современная капиталистическая цивилизация не была ни необходимым завершением прогресса, ни судьбой человеческой или социальной природы. Можно было бы сказать, что она представляет собой историческую случайность, поскольку следует из ряда обстоятельств уникального характера. Сегодня рационализация в политике и в экономике — это реальность, которой было бы невозможно противостоять. Что же касается мышления, то оно тоже претерпело подобную эволюцию. В современном мире царит разочарование. Нет больше места ни тайнам веры, ни очарованию религии. По праву все кажется доступным разуму. Познание не улавливает ни сущности вещей, ни законов бытия. Наука есть позитивная организация опыта. За неимением Бога или метафизики религиозное чувство вынуждено прибегать к близости сердец, оно, так сказать, очищается оттого, что остается самим собой.

Вместе с тем критика познания по-видимому, как и вся эта философия, связана с индивидом или с эпохой. Как говорил Шелер, почему только такая философия может избежать релятивности, на которую она обрекает все другие учения? Конечно, границы объективности остались бы действительными для всех тех, кто хочет, чтобы наука была, насколько можно, отделена от всякой трансцендентной интерпретации, но основополагающая противоположность ценностных суждений и действительности, отрицание всякого синтеза или всякого примирения не более и не менее метафизичны, чем смещения разных точек зрения, на которые Вебер так страстно нападает. Философия выбора также специфична, как и другие позиции, разве что она не воспроизводит возможную истину философских суждений и не требует вывести за пределы логики само положение человека, ибо она тоже больше не имеет права переходить от Фактической анархии к правовой антиномии. Критика, отрицающая метафизику — это тоже метафизика. А если она должна быть истинной. То не следует ли признать, что для истин есть место и вне позитивной науки.

180

### 3. Заключение

Вернемся в нескольких словах к основным темам этой главы, т.е. к философии выбора и к границам исторической объективности в трех формах, которые мы уточнили: граница детерминизма ретроспективной вероятности, граница верифицированного понимания и граница редукции событий к плану пережитого.

Что касается каузальности, то глубокая идея Вебера, на наш взгляд, бесспорна и окончательна. Суждение о каузальности в истории может основываться только на ретроспективной оценке вероятностей. Но Вебер не дал эксплицитного решения проблем, которые предлагает логическая схема, и не определил значения и границ понятой таким образом каузальности. Мы продолжим этот анализ в другом месте.

Понимание Вебер представляет как улавливание мыслимых связей: даже когда речь идет о событиях психического характера, *понимать главным образом означает не оживлять, а реконструировать*. Конечно, иногда такое реконструирование сопровождается очевидными чувствами, даже симпатией, до такой степени, что создается впечатление, будто мы участвуем в жизни других. Но мы всегда прибегаем к идеальным типам. И как раз здесь и проявляется глубокое единство теории идеальных типов, ибо мы всегда понимаем других с помощью рациональных связей.

Итак, мы столкнулись с несколькими трудностями теории понимания и указали на них. Главной является установление значения каузальной верификации. Следовало бы проанализировать роль, которую в исследованиях Вебера фактически играет каузальность. Если, например, речь идет о протестантизме, то, поскольку интерпретация всякого образа жизни, исходящая из религиозной и этической системы, носит законченный характер, постольку вопроса о последующей каузальной верификации (ибо это совсем другая проблема, и состоит она в том, какую роль сыграл протестантизм в формировании капитализма) не существует. Требование придерживаться принципа каузальности означает лишь, что интерпретация должна переосмысливать жизнь людей, мыслить их такими, какими они были, такими, какими они жили, требование очевидное, оно свойственно любому пониманию; оно отличается от каузальности последующей, чуждой пониманию, основанному на гипотезах и вероятностных рассуждениях.

Наиболее характерной и в то же время самой дискуссионной идеей Вебера является мысль о редукции всего реального к психическим явлениям. Эта редукция казалась ему необходимой по двум соображениям: с одной стороны, проверить мыслимую связь с помощью отношений каузальности можно только в плоскости факта. Последовательность двух высказываний силлогизма или диалектика философии, идущая от Сократа к Платону или от Канта к Фихте, не предполагает каузального объяснения (если не абстрагироваться от идей как таковых и не обратиться к внешним факторам). С другой стороны, в плане объективных значений ему

казалось, что их существует нередуцируемое множество. Поэтому субъективное значение необходимо для фиксации объекта, ко-

торый иначе по существу своему был бы двусмысленным (и критические принципы делали бы непостижимой науку, которая бы не касалась действительности, поддающейся распознаванию и рациональному объяснению). Здесь мы хотим только поставить проблему: прежде чем устанавливать границу исторической объективности, нужно спросить себя, в какой мере можно *объективировать* события, которые являются не просто вещами, а действиями.

Что же касается философии выбора, то она имеет прежде всего логическое значение. Отбор по отношению к ценностям — это удобный способ выразить «конструкцию объекта» в случае, если историк выберет для себя отдельную тему. Просто Вебер как логик мало озабочен историческими условиями выбора организующих ценностей. Впрочем, в сущности, если напомнить, что этот выбор осуществляется в истории и что он связан с представлением людей об обществе, в котором они живут, это представление в свою очередь неотделимо от точки зрения на прошлое. Ибо эта диалектика исторической науки и жизни, познания прошлого и прояснения настоящего или даже самоопределения имеет неизбежным следствием необходимость решения или многочисленных решений, через которые индивид осознает себя и свою волю. Ясно, что можно заменить неокантианский словарь ценностей другим словарем, не ставя под вопрос основные идеи Вебера. Выбор следует из самого положения человека, который, будучи включенным в процесс развития, в определенное историческое формирование задает вопросы миру, где он живет, своему прошлому и самому себе. В случае с Вебером выбор историка смешивается с выбором человека политики, и в этом смысле история — это ретроспективная политика.

Если вдаваться в детали, то можно было бы легко найти материал для дискуссии. Так, нельзя сопоставлять между собой все антиномии, которые он приводит. Ни антиномия прекрасного и истинного, ни антиномия мысли и реальности не устранимы. В сознании, в жизни можно следить за рождающейся мыслью. Может быть, разные этические учения не так отделены друг от друга, как индийские касты; если и кажется, что они противоречат друг другу, то это потому, что они были изолированы и определились в своей изолированности. Внутри целостного мира желаний или мира пережитого все ценности в своей несхожести могли бы найти место. В сущности, Вебер допускает примирение: нужно предаться Всевышнему. Стало быть, остается еще одна трудность: может ли воля определенной целостности быть оправдана, может ли индивид, если и не избежать какого бы то ни было своеобразия, то, по крайней мере, защитить свой выбор с надындивидуальной и надындивидуальной точки зрения?

Конечно, условия действия в большинстве случаев таковы, как он их описал. Можно даже сказать, что, в сущности, философия политики — это философия немедленных решений. А поскольку решение уже принято, чтобы действовать, нельзя ждать исчерпывающего познания действительности и самого себя. В этом случае индивид замыкается в своей индивидуальности.

Но выбор идет еще дальше и учение Вебера приводит к абсолютному релятивизму, который выражает радикальный скептицизм в отношении

182

183

всякой философии. А если всякий выбор произволен и историчен, то нет никакого «разумного основания» предпочитать одно другому. Конечно, Вебер принимает эту анархию и не считает высшей ценностью собственный выбор, а объявляет не менее истинной ценностью анализ условий, в которых люди этот выбор осуществляют. Можно ли снова включить эту истинную ценность, имеющую философский характер, в учение, которое признает только науку и волю?

Философия Вебера представляет собой тип философии рассудка и индивида. Достаточно ли ее? Можно ли довольствоваться ею, когда речь идет о самом человеке? Веберу не было нужды преодолевать ее, потому что его политическая воля была связана с частью реальности (немецкое величие), а его человеческая воля — с ценностью неисчерпаемой, но лишенной всякого содержания, со свободой. Маркс, желавший реконструировать целостного человека, обратился к исторической диалектике, направляемой человеческой истиной и направленной к ней. Вебер же, напротив, оказался в отчаянном положении, как если бы он испытывал собственное терпение: «*Wieviel ich aushalten kann*»<sup>15</sup>. Но если он хочет думать о себе не так, как случайный индивид, обреченный на то, чтобы следовать суетным целям, то он должен уметь задним числом осознавать свой выбор как обоснованный и преодолевать относительность решения, принятого сознательно. Ведь



философия как раз и есть это осознание, не устраняющее конфликты, через которые люди творят свою историю, а спасающее людей от одиночества, поскольку понятая относительность уже преодолена.

# Сравнение рассмотренных учений

## Примечания

<sup>1</sup> Во всяком случае он утверждал, что истина в философии есть нечто другое, чем истина в науке (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, p. 152).

- Если ссылаться на настоящее, то можно пренебречь важными историческими фактами под видом того, что их воздействие теперь уже больше не прослеживается.

<sup>3</sup> Во всяком случае мы зададимся вопросом, в какой мере эти произведения реализуют *наши* ценности.

<sup>4</sup> Например, «полис гоплитов», «демократический полис».

<sup>5</sup> В частности, фон Шелтинг.

<sup>6</sup> См. в книге Марианны Вебер «Макс Вебер. Жизнеописание» свидетельство самого Вебера (Weber M. Max Weber, Ein Lebensbild. S. 273). <sup>7</sup> Jaspers K. Psychopathologie générale. Paris, Alcan, 1925. " Практика Вебера полностью подтверждает это замечание. <sup>8</sup> См. комментарий *M* в конце книги. <sup>10</sup> Шелтинг.

<sup>11</sup> См. комментарий *L* в конце книги.

<sup>12</sup> Хотя он никогда и не достигнет необходимости в абсолютном смысле слова.

<sup>13</sup> См. комментарий *M* в конце книги.

<sup>14</sup> Во всяком случае Вебер всегда думал и писал так, как будто он не признавал существования такой философии.

<sup>15</sup> Сколько я могу выдержать, — *Прим, перев.*

Мы изложили различные учения, сохранив язык авторов. Конечно, у читателя сложилось впечатление вереницы систем, таких же разных, как и личности их создателей. Так ли это на самом деле? Или мы, напротив, опять-таки найдем, несмотря на несовместимость словарей, несмотря на противоположность метафизических конструкций, одни и те же вопросы, и если не одни и те же ответы, то, по крайней мере, ответы, которые совместимы друг с другом или дополняют друг друга?

Начнем с самих текстов. В самом деле, в чем заключалась ось полемики Дильтея, Зиммеля и Риккерта? (Ниже мы увидим, в чем заключалась полемика Вебера с его противниками).

По мнению Риккерта, творчество Дильтея, далекое от разрешения логических трудностей, увлекает на путь, ведущий в никуда. Открытия остаются фрагментарными и случайными, потому что метод и основание ложны. (Риккерт ссылается только на философию второго периода творчества Дильтея, которая одна лишь была предшественницей его собственной теории.) Он прежде всего критикует функцию, приписываемую психологии: на самом деле психология, по его мнению, является естественной наукой, которая развивается по пути установления элементов и законов, а не исторических событий. Объект истории не всегда психологичен, он охватывает физические, психические и значимые реальности. Решающее отличие генерализирующего метода от индивидуализирующего от Дильтея ускользает. Что касается понимания, то из-за того, что Дильтею не удалось разграничить психический факт и значение, он не смог ясно изложить свои мысли. Сказать, что движение осуществляется от чувственного знака к внутренней реальности. — значит не сказать ничего, ибо что понимают под «внутренним»: ум, Душу или живой дух?

Зиммель никогда развернуто не критиковал ни Риккерта, ни Дильтея. В первую очередь он укорял теории «Границ» за их абстрактный и формальный характер. Принцип соотнесения с ценностями скорее ставит проблему, чем решает ее. Действительно, каковы те ценности, которые используются для отбора? В целом, очевидно, что чисто логические вопросы, которые излагает Риккерт, оставляют Зиммеля равнодушным. В первых изданиях «Границ» лишь несколько страниц было посвящено пониманию, проблеме центральной в творчестве Зиммеля.

Далее, логика Зиммеля, если можно так выразиться, в основном носила психологический характер. Напротив, логика Риккерта стремилась к абсолютной автономии. Он тоже ответил бы, как это сделал Макс Вебер, что с логической точки зрения принципа соотнесения с ценностями достаточно. Что касается определения конкретных ценностей, которые фактически используют историки, то это исследование — дело истории, психологии историков или истории историографии.

На попытку Риккерта и Зиммеля, сравнимые с его собственной попыткой, Дильтей в явном виде ответил в тексте, который он при жизни не опубликовал, но который фигурирует в полном собрании его сочинений. Совершенно формальной аргументации Риккерта, согласно которой психология — это естественная наука и не относится к наукам о духе, Дильтей противопоставляет реальную работу психологии, которая, далеко не всегда стремится к установлению законов, а анализирует индивидуальности, различает типы и использует скорее описание и сравнение, чем гипотезы. Более того, если отделить историю от наук о законах, то можно кончить изоляцией, с одной стороны, исторического повествования о единичных событиях, а с другой, — всех наук. Или же надо будет разграничить систематические науки и противопоставить им описание целостных образований и сравнение типов построения законов, в то время как в конкретных науках эти приемы объединены.

Дильтей напоминал, что и он подчеркивал тот факт, что в науках о духе единичное может составлять цель исследования. Более того, он писал, что функцией этих наук является углубление природы индивидуальности. Именно в этом состоит их особое призвание. Но, с другой стороны, он считал искусственным и бесполезным отделять или стремиться к отделению поисков законов от исследования единичных явлений, наук о системах от наук о фактах и даже наук о нормах от наук о реальности. Именно через взаимосвязь события и целого, особенного и общего в конце концов определяется специфика гуманитарных наук. Ученый действует сразу в двух направлениях: общего характера связей и эволюции уникального целого. И в обоих направлениях движение продолжается бесконечно.

Различение двух групп наук, которое, впрочем, не исключает общего применения элементарных методов, основывается одновременно на различных свойствах содержаний и на различных способах подачи этих содержаний: внутренний опыт, имманентность целостных образований и ценностей по отношению к реальности. Мы знаем, что в конце своей жизни Дильтей сформулировал аналогичные идеи в других терминах с той единственной, но решающей разницей, что понимание полностью заменяет внутренний опыт.

Зиммеля Дильтей упрекал главным образом в том, что тот противопоставлял историческому материалу форму, принимая последнюю в качестве субстрата метафизического духа. Труд историка состоит не в том, чтобы произвольно применять субъективную форму к данному материалу. Разработка исторического опыта ограничивается прояснением взаимосвязей реальности: мир истории доступен пониманию в той же степени, что и сама наука.

Можно было бы продолжить дискуссию. Риккерт хотел привлечь внимание к тому, что общие понятия, выдвинутые Дильтеем, нечетко определены. Они охватывают совершенно разные вещи, целостные образования, типы закономерностей, константы, законы и т.д. И он по-прежнему подчеркивал необходимость логических противопоставлений, не взирая на комбинации фактов. Продолжать в этом направлении бесполезно. Мы сказали об этом достаточно, чтобы выделить несколько главных

тем.

Дискуссия, по-видимому, касается, с одной стороны, отношения психологии к истории, а с другой, — происхождения и значения (субъективного или объективного) форм исторической науки. Другие спорные вопросы (логическая или психологическая стороны ценностей, природа общих понятий, разграничение права или синтез фактов, многообразие групп высказываний), думается, не затрагивают основных трудностей. Они связаны прежде всего с различными способами понимания задач логики и философии.

Предыдущая полемика может показаться бесплодной и поверхностной. И, действительно, в ходе нее не были прояснены ни моменты сближения, ни глубокие конфликты. Поэтому нам нужно изменить метод ее изложения: вместо того чтобы следовать за текстами, мы попытаемся путем непосредственного сравнения выделить пункты расхождения, а если они есть, то и точки соприкосновения.

Прежде всего надо сказать, что Дильтей, Зиммель, Риккерт и Вебер имеют разные представления об историческом мире. Логика Риккерта отвечает политической истории Европы или, как часто говорят, творчеству Ранке. Не то, чтобы метод индивидуализации обязательно предполагал описание последовательности политических событий и был несовместим с воспроизведением каких-либо ситуаций, экономических или социальных преобразований. В рамках логики Риккерта могут найти место факты любого порядка. Несмотря ни на что, теория значимой реальности, целостных образований или линий эволюции, сформулированная историком, точно приспособляется к традиционной истории. История философии, как и всякая история идей, по-видимому, представляет собой нечто внешнее по отношению к типичной науке о прошлом, потому что она касается объекта, который не относится к реальности и который, может быть, и нельзя полностью объективировать. Биография же, обновление человека или общества выходит за рамки суждений, которые могут рассматриваться как истинные.

Теория Зиммеля напротив, существенным образом отвечает философии индивидуальности, выступающей одновременно и как объект, и как субъект науки. К тому же творчество Зиммеля как историка включает в себя лишь несколько биографий.

Не правда ли, здесь есть что-то общее с Дильтеем, для которого биография тоже была одной из высших форм исторической науки и который всю жизнь трудился над биографией Шлейермахера? Фактически здесь мы опять сталкиваемся с противоположностью двух темпераментов: Дильтей представляет себе биографию как историю некоторой эпохи, культуры или поколения. Конечно, биография стремится проследить

186

87

или, лучше сказать, оживить становление своего героя, ибо жизнь его можно представить только как его историю. Однако Шлейермахер интересуется Дильтея главным образом постольку, поскольку он постоянно находит в нем синтез стремлений общества. Человек не растворяется в среде, ибо последняя понимается не как нечто природное, а как социальная зависимость, влияние массы, внешнее давление. Между индивидом и его окружением существует контакт и плодотворный обмен. Зиммель же должен противопоставлять индивида и среду, потому что он рассматривает индивида как сущность без связи со временем, среду — как нечто природное: внешние случайности, влияние времени могут противостоять вечному предназначению человека. В крайнем случае они могут и соответствовать ему, но не могут быть его условием или составной частью.

Другая метафизика индивида, другой взгляд на исторический мир должны быть дополнены и другими последствиями этих противопоставлений, а именно — расхождением методов. Воспроизведение прошлого для Дильтея означает понимание уникального духовного принципа, выразившегося одновременно в различных аспектах духовной культуры. Какова душа «*Aufklärung*»<sup>1</sup>, о котором философия Канта, поэзия Шиллера, сочинения Лессинга свидетельствуют одинаково? Отсюда необходимость непрерывного обмена между продуктами творчества и людьми, между искусствами и науками, идеями и политикой. Напротив, история, из которой Зиммель делает теорию, всегда строится из изолированных целостностей, куда входят эволюция искусства, история чьего-либо царствования или политики. Можно было бы сказать, что он понимает историю только как биографию, объектом изучения которой являются индивид, группа или процесс эволюции в целом. Он допускает постепенное расширение рамок, но искусственность расчленения остается. Даже биография человечества, если бы воля историка произвольно не обозначила ее границы, затерялась бы в природе.

Что касается исторического видения Макса Вебера, то оно опять-таки другое. На первый взгляд его можно было бы сблизить со взглядом Дильтея: ход истории характеризуется постоянным поступательным движением, все время обогащаясь продуктами собственного творчества, и человека никогда не перестанет волновать проблема становления, потому что он никогда не исчерпает вопросы, которые задает жизни. Но это сближение не должно скрывать основную противоположность. Мир Дильтея — это мир человечества, которое всегда в пути, которому он всегда чего-то не хватает (по крайней мере, с точки зрения историка), но, которое, так сказать, в каждую эпоху примиряется с самим собой. Индивид приводит себя в соответствие со своей группой, реализует себя в своей среде. Мир Вебера антиномичен: конфликт индивида

и общественных институтов, ценностей и реальности составляет сам смысл истории, как бы дает ей нить. Наперекор упрощенному представлению о всеильном экономическом факторе, Вебер утверждал действенность идей. Вопреки оптимизму Дильтея, который в истории видел только гармонично организованные целостности, он создавал зрелище растерзанного челове-

<sup>1</sup> Просвещения. — *Прим, n^нев.*

ства. Последствия действий людей, подчиненных слепому детерминизму, нередко противоречат их намерениям. А в нашу эпоху свободы, т.е. главному достоинству личности, угрожает бесчеловечная масса рационализированных установлений. В свете этой философии Макс Вебер и анализирует роль каузальности и воли в прошлом, действия индивидов и коллективные реальности. И наконец, в нашей уникальной и, в сущности, случайной цивилизации он находит людей, которые становятся нашей судьбой.

Какие выводы мы можем извлечь из этого краткого исследования? Следует ли сказать, что даже логические теории связаны с интерпретацией мира и что мы удовлетворены этим сближением образов? Действительно, эта психологическая взаимосвязь логических и общих философских теорий бесспорна и очевидна. Но это не дает права делать отсюда скептические выводы: у всех одни и те же логические проблемы, тем не менее каждый подходит к ним своим путем и решает их по-своему, на своем личном языке. Теперь наша задача состоит в том, чтобы уточнить эти проблемы.

Для начала перечислим главные логические проблемы, с которыми мы столкнулись в предыдущих главах.

*7. Проблема отбора.* История хранит не все события прошлого. Каков же принцип отбора? Можно ли найти одни и те же факты у всех историков? И если отбор меняется вместе с людьми и от эпохи к эпохе, то как быть с объективностью науки?

*2. Проблемы понимания.* Являются ли исторические факты, хотя бы частично, психическими событиями? Поскольку речь идет об исчезнувших существах, эти события не даны нам непосредственно. Мы восстанавливаем их путем интерпретации знаков, т.е. документов, переданных прошлым (в самом широком смысле слова «документ»). Но интерпретация документов — это только особая форма более общего метода: в жизни, как и в науке, мы улавливаем или, по крайней мере, думаем, что улавливаем то, что происходит в сознании других. Как нам это удастся? Непосредственная интуиция или опосредованное познание? Какова связь между воскрешением исторических событий и современной жизнью, мыслимым значением и значением пережитым?

*3. Проблема исторических связей.* Всякая наука есть нечто большее, чем последовательное сочетание фактов. Она должна связать их друг с другом. Можно ли уподобить эту связь причинной связи в природе? Или же сверхчувственным связям, модели которых предоставляют нам логика и психология? Мы всегда можем понимать человеческое прошлое. Но как можно утверждать, что правильно именно наше объяснение и только оно? Эта проблема объективности сверхчувственных связей проявляется в двух формах. Когда речь идет о связи между двумя событиями, возникает вопрос, каким образом мы верифицируем нашу гипотезу и опровергаем другие возможные гипотезы. С другой стороны, всякий исторический факт должен быть поставлен на свое место в некотором целом, за пределами которого он не имеет значения. Как мы Достигаем целого? Нет ли круга между познанием особенного и познанием всеобщего?

# А

*4. Настоящее и прошлое.* Наконец, все эти учения сталкиваются с одной и той же трудностью, связанной с исторической характеристикой того, кто пишет историю. Как удастся настоящему, также включенному в становление, объективно познавать прошлое? Конечно, здесь речь идет не столько о новой проблеме, сколько о завершении всех предыдущих. Поиски каузальных связей, конструирование целостностей — не связаны ли все эти методы исторической науки с положением или волей историка? Нужно ли понимать прошлое как таковое или его надо соотносить с настоящим?

В учении Зиммеля отбор представляется как психологический факт. Мы интересуемся тем, что типично, характерно, отвратительно, восхитительно. Наши чувственные реакции являются источником наших понятий. Отсюда следует свобода, которая граничит с анархией. К тому же Зиммель признает объективность только в установлении фактов. Все целостные образования сопоставимы с художественной организацией

обязательного исторического материала. Отбор, в представлении Вебера, сохраняет субъективный характер (мы знаем, что объективность находится по ту сторону), причем не столько психологический, сколько исторический, политический и даже философский. Кроме того, наш интерес к прошлому углубляется: мы больше не стремимся созерцать гармоничные образы, мы спрашиваем прошлое о средствах, которые помогли бы нам добиться нами же поставленных целей; мы спрашиваем прошлое о решениях, которые приняли другие по нашим проблемам. С логической точки зрения отбор определяется и оправдывается Риккертом. Ценности, диктующие наш выбор, — это ценности, принятые людьми изучаемой нами эпохи. Следовательно, истории отдельных регионов или периодов действительны для всех. Наконец, отбор у Дильтея — дело самой реальности, он историчен и тем не менее объективен, ибо универсальное переживает становление в развитии человечества.

Что касается проблемы понимания, то начнем с Риккерта. Улавливаем ли мы психическую жизнь других людей прямо или посредством значений? Если принять принципы Риккерта (психические явления можно с успехом сравнивать с явлениями природы, значение, вытекающее из ценностей, трансцендентно реальности), то трудно отказаться от его вывода. К тому же, когда Шелер, которого критикует Риккерт, говорит об участии в сознании другого, он имеет в виду «акты» духа и явно оставляет в стороне впечатления, связанные с телесными состояниями. И вообще если отбросить всякие метафизические или мистические гипотезы, то, несомненно, нужно сказать, что невозможно воспроизвести состояние сознания другого.

Таким образом, подлинные вопросы находятся по ту сторону. Они прежде всего касаются отношений значимого к психическому, духа — к жизни. Эти вопросы, по нашему мнению, допускают истинное решение. Однако следовало бы предположить, что принят определенный метод философии. Бесполезно по этому поводу приводить дискуссию, которая должна была бы стать дискуссией всех философских направлений.

Но, оставляя в стороне имманентность или трансцендентность смысла жизни, приоритет живого субъекта над мыслящим, можно выделить проблемы, которые, несмотря на различие словарей, предписываются

всем. Исторические последовательности понятны, факты неотделимы от целостностей, и поэтому мы можем понимать исторические явления, либо связывая их с предшествующими им событиями, либо интегрируя их в эти целостности. Отсюда двойной ряд вопросов: Какая разница между психической последовательностью и научной связью? С другой стороны, можно ли верифицировать истинность высказывания, выражающего акт понимания? Первый ряд вопросов возвратил бы нас к метафизическим трудностям, он потребовал бы сопоставления и разграничения искусства и науки. Что касается второго ряда, то мы сталкивались с ним в предыдущей главе, и он занимает определенное место в критике исторического познания. Мы должны лишь напомнить, о чем шла речь в предыдущем изложении: *плюралистичность плоскостей интерпретации* (Зиммель), *двусмысленность интерпретации* в каждой плоскости (Зиммель и Вебер). Вот почему критика, озабоченная истиной, должна искать условия, в которых умопостигаемые связи предполагают верификацию. Единственный ответ, сформулированный в явном виде — это ответ Вебера: верификация отдельных фактов понимания с помощью каузальной связи (или принятие субъективности интерпретаций, предшествующих каузальной связи). Но чтобы обобщить это решение, нужно свести все исторические факты к психическим событиям.

Однако имплицитно существует и другое решение, решение Дильтея: верификация с помощью повторения всего контекста в целом и имманентность идей пережитому. В этом случае реальность некоторым образом проникает в рассудок историка. Здесь решающая противоположность имеет двойной смысл: историк выступает как нечто воспринимающее или творец, акцент делается на объективном духе или на предмете науки, а, с другой стороны, истина лежит либо в плоскости рассудка и является неполной и сконструированной, либо в плоскости жизни, и тогда она дана непосредственно и во всей полноте.

Безусловно, эти замечания неопределенны и, может быть, туманны. И все-таки мы сказали достаточно, чтобы убедить в важности сопоставления идей наших авторов. Один из них, набросок учения которого мы дали, удовлетворенный логическими разграничениями, остается на поверхности явлений (Риккерт); другой — довольствуется увековечиванием настоящих трудностей с помощью метафизики и их буквальным комментированием или, наконец, подтверждением истории истиной выражения (Зиммель); третий, проникнутый определенным взглядом на исторический мир, выражает этот взгляд в позитивных терминах, не отдавая себе отчета в том, что в той же степени, в какой и отвергнутые им системы, он допускает метафизический догматизм. Только Вебер предлагает связную теорию, но она достигает лишь неполной истины в одном аспекте реальности.

В том, что касается каузальности, сравнение еще труднее, поскольку некоторые не принимают идеи каузальности в истории. Риккерт только поставил вопрос, имеет ли историческая каузальность силу лишь для одной последовательности. Он предложил абстрактное решение: анализ обоих полюсов этого отношения дает возможность уловить обладающие всеобщим значением связи между элементами причины и элементами следствия. В учении Вебера историческая каузальность вы-

90

91

текает из вероятностных рассуждений, благодаря строгому, но всегда относительному разграничению целостных образований и случайных явлений. Напротив, Зиммель и Дильтей различными путями приходят к отрицанию исторической каузальности: Дильтей — потому что каузальность кажется ему соответствующей единичным явлениям природы, а Зиммель — потому что каузальность существует на уровне элементов, находящихся во взаимодействии. И тот, и другой на разных языках формулируют антиномию между умпостигаемыми связями и причинными отношениями.

Сложность отношений между историком и его объектом, между настоящим и прошлым возникает у всех наших авторов. Но в разных случаях она принимает разные значения. С точки зрения Дильтея, если бы историческая наука зависела от воли своих современников, то ее значение сразу же было бы поставлено под вопрос. Основы нашего опыта должны быть взяты из самого материала, а не вытекать из наших личных интересов. В логике Риккерта та же проблема ставится с точки зрения ценности: как совместить нашу систему ценностей с системой ценностей изучаемой эпохи? Как можем мы довольствоваться частной историей и как выйти за ее рамки? Макс Вебер, напротив, с самого начала признал и принял несоответствие прошлого и настоящего. Именно мы ставим вопросы; факты должны лишь отвечать; каждая эпоха должна писать свою историю. Наконец, Зиммель, поскольку он отказался от истины, допускает, что настоящее может быть использовано для изучения прошлого. В этом переворачивании жизненной позиции он видит только уникальность жизни, которая уединяется для созерцания.

Выразим одной фразой главное в этом сопоставлении, поставив перед нашими авторами единственный вопрос: какой прием использует историк, обосновывающий объективность науки? Зиммель бы ответил: установление фактов, Риккерт — отбор фактов, Вебер — каузальные связи и Дильтей — построение целостных образований.

Эти первоначальные исследования во всяком случае оправдывают следующий вывод: может быть, у нас нет возможности объективно выбирать решение. Но разные учения обязательно затрагивают одни и те же проблемы, причем решают их по-разному с логической точки зрения.

Вернемся к центральному вопросу, к вопросу об объективности. Можно ли согласиться с решением Зиммеля? Мы видели, что оно представляет собой не что иное, как одну из форм отказа. Если объективны только факты, то исторической науки не существует. История искусства в том виде, в каком она понимается и реализуется, несомненно, есть возможная форма воспроизведения прошлого. В критическом аспекте мы должны преодолеть этот покорный эстетизм. Приемлемо ли решение Риккерта? Выше мы отметили, что фактически оно имеет чисто абстрактный характер, так как следовало бы использовать систему ценностей той самой эпохи, историю которой пишут. Но чтобы найти эту систему, нужно было бы, чтобы историческое исследование было уже завершено. Кроме того, достаточно ли соответствия ценностям, определенным формально? На самом деле, в зависимости от иерархии, кото-

рую устанавливают между ценностями, а также от содержания, которое в них вкладывают, перспектива прошлого меняется. Наконец, эта теория не самодостаточна, в качестве дополнения она нуждается в концепции Вебера. Так мы приходим к фундаментальной антиномии, к антиномии Макса Вебера и Дильтея, которую можно было бы резюмировать так: относится ли объективность к частной или к всеобщей истории? Вопрос этот, по-видимому, связан с противоречием между субъективным и объективным подходами, с которым мы сталкиваемся ежеминутно. Какова соотносительная роль объективного и субъективного духа ученого в изучении исторического опыта? Какова связь историка с прошлым? Отборы, понятия, целостные образования, — все в философии Дильтея проистекает из самой реальности. И наоборот, отборы, понятия, целостные образования, — все это исходит от историка в теории Вебера (а также Риккерта и Зиммеля). Конечно, оба признают, что действительность обладает одними и теми же фундаментальными характеристиками: она умпостигаема и «тотальна» (т.е. доступна пониманию через всеобщность). Однако идеальные типы представляют собой всеобщие позитивные понятия и вместе с тем они носят частичный характер, и историки допускают, чтобы они таковыми были. Вебер выделяет некоторое свойство целого

или, лучше сказать, он позволяет охватить целое с определенной точки зрения. Историк же дильтеевского толка, напротив, думает, что улавливает эти «целые» в их единстве с самого начала.

На практике противоположность Вебера и Дильтея ведет к различным методам. Один стремится к тому, чтобы воспроизвести целостности, расставить различные свойства по местам, придать им важность, пропорциональную их реальному значению. Другой, напротив, резко подчеркивает некоторые аспекты прошлого, вычленивает их для отдельного изучения, не настаивая на том, чтобы исчерпать возможные интерпретации или реконструировать сам порядок данного.

*Логически* легко видеть, что Вебер прав, а Дильтея ошибается. Конечно, как и у многих других историков, у Дильтея сложилось впечатление, что прошлое само проявляет себя в своем повествовании. Ему кажется, что он заимствует у реальности основы жизненного опыта. На самом же деле разнообразие организующих понятий, согласно историкам, обновление исторических взглядов подтверждает теоретическое решение. Повторяем, с логической точки зрения решение верно: с момента появления возможности отбора (а кто может похвастаться, что сохраняет все факты?), с того момента, когда доступность истории пониманию становится двусмысленной, действительность исторических целостностей может основываться только на полной адекватности на-УКИ реальности.

Это решение предполагает две оговорки. Прежде всего нужно было бы проанализировать характерные особенности исторических суждений. Когда речь идет об истории, претензия на универсальную истину может быть квалифицирована как предрассудок. Поэтому временно ограничимся заявлением о том, что логика Вебера верна в той мере, к какой ее предлагают в качестве идеала науки о связях, действительного для всех, и в какой ее абстрагируют от метафизических постулатов.

Что касается второй оговорки, то она возникает сама собой/если искать возможность синтеза точек зрения Вебера и Дильтея. Проблемы релятивизма, поставленные Дильтеем, обязательно встают (даже если принять логику Вебера) перед всеми суждениями (например, перед ценностными суждениями), которые находятся по ту сторону каузальных связей. Кроме того, следовало бы определить, до чего доходит возможность доказательства каузальных связей, если умопостижимые связи могут быть верифицированы. В случае же если каузальности будет недостаточно, ни чтобы воспроизвести прошлое в его целом, ни чтобы совершенно удовлетворить нашу любознательность, в случае если наше понимание неизбежно останется связанным с современным положением историка, следовало бы выйти за рамки учения о рассудке. И тогда опять-таки найдется ответ Дильтея, т.е., в сущности, ответ самого Гегеля. Не то, чтобы все исследования Дильтея велись на этом уровне, но поскольку нет ссылок ни на каузальность, ни на искусство, ни на метафизические постулаты, не остается ничего другого как обратиться к истине всеобщности (т.е. к Гегелю, а не к Канту).

Может быть, таким образом мы и открыли, если можно так выразиться, естественную диалектику исторической проблемы. История и возникает из вопросов, которые обращают к прошлому люди, продолжающие жить и творить. Поэтому она лишь также субъективна, как и интерес, который воодушевляет историка. Первый шаг в этом направлении — это существование ученого, попытка выделить значимые отношения, объяснить события, отделить опыт прошлого от личности, которая им занимается. Хотелось бы снова найти то, что было, реконструировать прошлое не с точки зрения перспективы, а в соответствии с универсальной истиной. Может быть, такое стремление обречено на незавершенность: мир объектов, рассыпанных в бесконечности и связанных лишь одной нитью каузальности, мир двусмысленных значений, история всегда поддается новым интерпретациям. Все великие творения имеют посмертную историю своих комментаторов, и эта история может закончиться только вместе с самим человечеством. Отсюда следуют сразу опасность полного релятивизма и стремление к всеобщей рациональности. Дильтея не смог ни избежать релятивизма, ни утвердить рациональность. Вебер же признал эту антиномию, но он с готовностью принял эту неопределенность, потому что был убежден в ограниченности истины и потому что он не должен был принимать здесь решение, чтобы сохранить для человека свободу действий.

## Заключение

Историзм (так мы называем учение, которое провозглашает релятивность ценностей, философских теорий и исторического знания) получил развитие, исходя из критицизма. Как объяснить эту эволюцию? Можно ли понять ее имманентную логику? Отвечая на эти вопросы, мы постараемся выделить результаты критического периода философии истории, который только что рассмотрели.

В некотором смысле историзм уже присутствует у Дильтея, у Вебера, у Зиммеля. Первый признавал разнообразие эпох и типов людей, интеграцию ценностей и философских теорий в уникальные целостные

образования, которые выражают непредвиденные изменения творческой жизни. Вебер подчеркивает постоянную новизну ценностей, с помощью которых люди выбирают свою судьбу и обновляют понимание прошлого. Зиммель тоже подчиняет формы культуры становлению иррациональной силы, жизни.

Однако эти зародыши иррационализма и релятивизма еще не развиваются. Между критицизмом и современным историзмом можно заметить двоякую противоположность. Одной фразой, слишком сильной, но меткой, можно было бы сказать: критицизм верит в науку (и в критику), а не в философию, историзм же верит в философию, но не в критику и не всегда в науку. Вебер, Дильтей, Риккерт, Зиммель, каждый по-своему, ставят под сомнение возможность универсально истинной философии. И все четверо признают бесспорной истину позитивной науки и логики, которая ей соответствует. Вебер выделяет философские проблемы, которые, может быть, нельзя решить, и проблемы логические, решение которых включено в саму науку. Достаточно по праву понаблюдать за работой историка, чтобы распознать природу понятий и категорий. Риккерт, как мы уже видели, всегда противопоставляет трансцендентальную рефлексию как источник универсальной истины двойному соблазну психологизма и метафизики. Зиммель и Дильтей также разделяют логику познания (или критику) метафизических конструкций. Эти конструкции, необходимые для исследования единого мира под углом зрения нескольких понятий или для того, чтобы подняться до объективного понимания всеобщности, представляют собой выражение личностей или темпераментов, они изменяются вместе с индивидами и историей. Они не истинны и не ложны, а более или менее богаты и глубоки.

195

Эта вера и этот скептицизм — одинаковые препятствия для релятивизма. Ибо если существует универсальное познание человеческого прошлого, если философия непосредственно чужда науке, то релятивизм сразу кажется не таким распространенным и не таким опасным. Напротив, факт становления получает решающее значение для философии, начиная с момента предъявления претензий на истинную философию, ибо в таком случае важно доказать, что индивид, пленник прошлого, времени, языка, несмотря ни на что, способен на создание истинной философии за пределами своего ограниченного горизонта.

Таким образом, абсолютный релятивизм связан с возрождением философии. Именно в противоположность феноменологии Гуссерля определяется и развивается историческая философия. И оба эти движения одинаково ведут к Хайдеггеру, который стремится к их объединению с помощью выхода за рамки антиномии. Философия исторического человека поднимает нас над релятивизмом человека в истории.

Начиная с изучаемого нами периода проявляется влияние или, скорее, присутствие Гуссерля. В некотором смысле Дильтей хочет выйти за рамки *Weltanschauung*, понимания мира, которое выражает индивидуальную мысль и объединяет в особый взгляд на мир результаты наук своего времени и непрерывно поступающие данные о положении человека. Но поскольку жизнь первична, поскольку человек познает себя только через свои творения, эта «философия философий» — не что иное, как история. Следовательно, она не только не достигает ни уровня системы, ни уровня всеобщности, но она еще и рискует скатиться к релятивности, так как наука о прошлом, объективное улавливание мировоззрений совершается во времени; она, в свою очередь, имеет частичный и временный характер, она исторична, хотя расширяет перспективы и обогащает прожитую жизнь участием в других известных или воображаемых жизнях.

Здесь не место изучению и возрождению философии и заката сциентизма в современной Германии. Мы только должны проанализировать вклад, внесенный учениями, которые мы рассмотрели в этой философской эволюции. Этот вклад может быть выражен мыслью, которая только что прозвучала относительно Дильтея, мыслью о релятивности исторического знания, поскольку признание этой релятивности означает разрыв с научной универсальностью, с приматом и достаточностью критики; оно означает освящение сразу и необходимости, и, может быть, невозможности философии. Чем объясняется этот провал критицизма? Случаен ли он, объясняется ли социальными причинами или, напротив, неизбежен и истинен?

Прежде всего надо сказать о представителях критической философии. Уже самим фактом размышления над историческим познанием они были приведены к прояснению роли историка в конструкции исторического опыта. Даже Риккерт, который пришел к объективности науки, подчеркивает отбор на основании ценностей. Фактически же запоминается скорее эволюция систем референции, чем универсальность права, в основании которой лежит либо шкала формальных ценностей, либо эмпирическое согласие внутри определенного общества. Еще в большей степени Вебер, Дильтей и Зиммель делают объектом анализа низы ретрос-



пекции с настоящим историка, активную роль ученого, который осуществляет выбор и организует исторический материал. В этих условиях, даже если в теории утверждается универсальность, все равно проявляется влияние в смысле релятивности.

И более того, различные концепции критики, изложенные нами, оказались невозможными. «Скоординированная» критика Зиммеля — это только псевдокритика: если противопоставляют реальную историю и получаемое нами знание о ней, то, может быть, остается анализировать отношения этих двух миров, оправдывать истинность науки, но ни этот анализ, ни это оправдание не находятся на уровне критики. Чтобы было иначе, нужно было бы растворить реальность в себе, сначала атом, а затем жизненное становление. По сравнению с абсолютом конструкция историка имеет не большую ценность, чем ценность произведения искусства. И критика исторического разума исчезает вместе с наукой о прошлом. (К тому же если принять психологическую критику, то она окажется частью прагматистского или эволюционистского учения и, следовательно, другим путем приведет к истории категорий и к невозможности надысторической трансцендентальной рефлексии).

Методология Риккерта, несомненно, строит замкнутую систему, которая гарантирует истинность исторической науки. Но, как мы видели, ее успех — это только видимость, а объективность ограничивается эпохой и культурой (еще и при условии, что достаточно формального принятия ценностей и что расстановка акцентов в повествовании не меняется в зависимости от конкретных предпочтений историка). С другой стороны, философия ценностей, необходимая философии истории, постулируется (или логически доказывается), а не обнаруживается в реальности. Трансцендентные становлению, эти формальные ценности чужды историку, который таким образом оказывается в стороне от эволюции морали, искусства, политических режимов и т.д. И познание прошлого, как бы ни старался Риккерт, имеет к этому становлению не больше отношения, чем к этой фиксированности ценностей.

Вебер явно навязывает эту интерпретацию Риккерта, поскольку он отказывается от всякого объективного отбора и основывает объективность на каузальных связях. Так, вечное обновление наук о культуре охотно подчеркивается, потому что иллюстрирует плодотворность духа и свободы человека и не компрометирует научную строгость, основывающуюся сразу и на установлении фактов, и на детерминации причин.

Наконец, критика исторического разума Дильтея сразу же оказывается заложницей исторической релятивности, поскольку именно в истории человек осознает себя и размышляет над самопознанием. Жизнь первична, трансцендентальная рефлексия не раскрывает универсальных форм, которые бы гарантировали действительность науки для всех: она проясняет формы, в которых выражается стремление жизни к творчеству и к сознанию. Критика подтверждает исторический характер человека, который мыслит мир и самого себя.

Таким образом, все наши авторы приходят к выводу о релятивности исторической науки, и в этом смысле попытка критики исторического разума завершается провалом. Путем трансцендентальной рефлексии не удается доказать надысторическую истинность утверждений о

196

197

прошлом, ибо эта истинность связана с истиной моральной и культурной, словом, с истиной философской. Если на первый взгляд Риккерт избегает этой связи, то это происходит потому, что он уклоняется от проблемы истории по той лишь причине, что он предается проблемам трансцендентального субъекта и универсальных ценностей. А ведь, размышляя над историей, философ как раз стремится поднять индивида над его особенностью, становящегося человека над преходящим. Если, допустим, относительно универсального «Я» и вечных ценностей можно согласиться, то существуют логические проблемы, а философской проблемы истории больше нет, так как она уже решена и для индивида, и для философа.

Поэтому важно не то, что логика исходит, как мы писали вначале, из субъекта или из объекта. Главное — это выбор между трансцендентальным и историческим субъектом, трансцендентальным и историческим объектом. И по этому вопросу мы с одной стороны находим Риккерта, а с другой — Дильтея, Зиммеля и даже Вебера (без его ведома). Все трое признают, что проблема ставится в одних и тех же терминах перед ученым и перед индивидом. Как удастся историку, принадлежащему к становлению, которое он проследживает, писать историю, может быть, истинную для всех?

Несомненно, если бы логика науки была включена в саму науку, то критика исторического разума, понятая как методология, могла бы не заниматься проблемой исторической релятивности. Но это не так. Для гуманитарных и общественных наук простое наблюдение доказывает, что используемый метод и употребляемые понятия могут меняться вместе с философией, которой придерживаются историки. Конечно, по некоторым вопросам общее согласие возможно: методы, пригодные для интерпретации текстов, или установление фактов сегодня во многом являются общими для всех исследователей. Что касается некоторых специфических приемов исследования, связанных либо с точкой зрения историка, либо с природой реальности, то можно было бы прийти если не к фактическому согласию, то, по крайней мере, к согласию по праву, основание которого следовало бы искать в практике (идеальной). Но это согласие не выходило бы за рамки отдельных отношений. Как только речь заходит о целостном историческом взгляде, начинают выпадать в конфликты, которые наука не может разрешить, потому что они либо предшествуют ей, либо являются надисторическими.

В этих условиях единственное правомерное выражение, когда речь идет об историческом разуме, — это выражение Вебера: не «при каких условиях историческая наука имеет универсальную силу?», а «какие разделы исторической науки имеют универсальную силу?» Другими словами, какие результаты не зависят от особой перспективы, продиктованной эпохой, в которую живет историк, и от философии, которой он придерживается. *Критика исторического разума определяет границы, а не основания исторической объективности.*

В развитии философии истории критический период отмечает не столько начало, сколько продолжение исследования, поскольку наши авторы выражают в позитивных терминах традиционные идеи. Инициаторы этого исследования, действующие иногда как логики, остаются.

198

как философы, данниками прошлого; в конечном счете они снова находят противоречие между ретроспективными видениями и единством человеческого становления. Точнее, они признают две фундаментальные антиномии, которые мы упоминали неоднократно, с одной стороны, между исторической релятивностью, кажущейся фактом и универсальной истиной, требуемой разумом, а с другой стороны, — между индивидуальными, отдельными и множественными перспективами и всеобщностью эволюции.

Однако было бы несправедливо оценивать Дильтея и Вебера только по отношению к прошлому. Их учение об историческом человеке определяется не только через противопоставление «абсолютному духу» Гегеля или «трансцендентальному его» Гуссерля. Чтобы дополнить наш анализ, нужно было бы учитывать также Ницше, т.е. современное желание философствовать в истории и в реальности, но не в вечном. Человек, положение которого хотят выразить, которому посвящают учение или приписывают шкалу ценностей, не есть трансцендентальное «Я», чистый дух, который строит позитивную науку, а есть конкретное существо, гражданин. Поэт или торговец, человек веры и действия, единственный в своем роде человек, оказавшийся в уникальных обстоятельствах. В этом смысле Дильтей стоит у истоков современной немецкой философии, философии индивида и созданной для индивида. Вебер был преимущественно философом (хотя и не сознавался в этом), ибо он размышлял об условиях политики, о необходимости выбора, т.е. о судьбах всех и каждого.

Таким образом, эта книга — не что иное как введение. В плане догматики она ведет к другой книге, которая снова обратится к идее Вебера — идее границ исторической объективности. В историческом плане она ведет к современному историзму, к феноменологии и к экзистенциализму. Но, взятая сама по себе, она могла бы достичь своей цели, если бы оправдала принцип: критика (по крайней мере, когда речь идет о гуманитарных науках) не заменяет и не избегает философских решений; она могла бы достичь своей цели и если бы предложила метод, по которому имманентная интерпретация учений благодаря своей надежности позволяет преодолеть и подтвердить некоторую привилегию ретроспективной мысли.

## Комментарии

### *А. Об аналитической психологии*

Изложение Дильтея содержит следующие трудности<sup>1</sup>:

1. В какой мере может быть понято *Zusammenhang*, целое? По этому вопросу в переписке между Йорком и Дильтейем происходила долгая дискуссия (р. 202-205). Первый пытался утверждать, что целое постигается интуитивно и что достоверность этой интуиции нуждается лишь в подтверждении и постепенном прояснении. Дильтей, напротив, считал, что ввиду ограничения поля внимания мы вначале постигаем только часть целого. В памяти оно открывается нам полностью. В философии Дильтея эта проблема не имеет большого значения. Действительно, познание целого не может быть непосредственным, поскольку всякое внутреннее наблюдение интеллектуально и предполагает элементарные методы молчаливого мышления. Вместе с тем действия духа, по мнению Дильтея, никогда не сопровождаются самим сознанием (V, р. 184 и VII, р. 37). Мы смутно осознаем целое (*dunkles Inneverderi*). Чтобы найти его, нужно порыться в темных глубинах психической жизни, не компрометируя этим постепенным исследованием достоверность реальности целого.

2. Вторая трудность, думается, связана со смешением субъекта и объекта познания. Что такое психическое целое: субъект или объект, средство или цель? Это видимое смешение связано с учением Дильтея. Психическое целое эквивалентно субъекту кантовской или рационалистической философии. Вместе с тем оно выступает как объект психологической науки. (Так же, как кантовское «Я» — трансцендентальной рефлексии.) Целое вместе с тем является средством познания, поскольку, открыв однажды психическую структуру, мы ее используем, чтобы понимать другие (V, р. 172).

3. Самая большая трудность касается отношений между двумя психо-логиями. Должна ли новая психология вытеснить старую, как истина вытесняет ложь? Йорк, будучи скорее метафизиком, утверждал, что конструктивный метод годится для «очевидных» реальностей, а аналитический — для реальностей всеобщих духовных. Здесь проявляется одна из тенденций творчества Дильтея, особенно заметная в гл. V. Но сначала он указывает на возможные комбинации. В конце концов обе психологии сходятся в одной точке (V, р. 184); новая психология заканчивается гипотезами, другая начинается с них (V, р. 175). Источник этих компромиссов находится в мысли Дильтея, ибо, на его взгляд, не все в жизни души имеет структуру. Он оставляет место механическим ассоциациям и иногда выражается так, как будто полученное целое действует посредством ассоциации (V, р.238). Дильтей, который стремился не к новой метафизике, а к настоящему позитивизму, был мало чувствителен к этой трудности.

4. Кроме того, что касается натурализма, то Дильтей сближает психическую жизнь с жизнью животных, духовную целесообразность с биологической. К тому же первична именно психическая целесообразность. Как раз в структуре души открывают целесообразность, которую затем, чтобы понять ее, проецируют на органическую жизнь. Но примат психической целесообразности не мешает тому, чтобы человек появился в «Идеях» как развитие целесообразности биологической. В этом смысле следует не ставить под сомнение, а, напротив, подчеркнуть натурализм Дильтея. Он боролся с абсолютизмом позитивного духа. Он был доволен тем, что придавал дарвиновскую форму теориям духа. Если интерпретировать учение Дильтея путем ссылки на психологию автора, то проблемы нет. Но если ставить вопрос по отношению к настоящему, то сначала надо было бы строго определить натурализм. Однако эта трудность интерпретации существует только для современных немецких философов.

## В. Гуссерль и Дильтей

<sup>1</sup> Исследование Дильтея подверглось резкой критике со стороны Эббинхау *ia.lJbei erklärende und beschreibende Psychologie. Zeitschrift für Psychologie und PhysiologK der Sinnesorgane. Bd. IX. Heft 3. 4. IS95.*

Чтение «Логических исследований», конечно, произвело на Дильтея огромное впечатление. Но Дильтей, замкнувшийся в своем методе философствования, несмотря на гибкость своего ума, увидел в этой книге прежде всего реализацию описательной теории познания, о которой он Давно мечтал. Поэтому в своих исследованиях он использовал некоторые результаты Гуссерля, например, мысль о том, что присутствие репрезентативного элемента в любом состоянии сознания легче доказать с помощью понятия интенциональности. (Дильтей использует термин *Verhalten*, который соответствует, смотря по обстоятельствам, понятиям интенциональности или ноэзиса. Ведь Дильтей не делает различия между этими Двумя терминами, а также между ноэмой и внешними объектами). Соответствие интуиции и понятия подтверждается формулой *Erfüllung*!;. Уподобление процесса познания процессу, который можно описать н терминах психологии, поддается перенесению из феноменологического

словаря. Но скоро должны выявиться и расхождения. По мнению Дильтея, настоящим методом самопознания является опосредованный метод познания через анализ произведений. Вместе с тем нельзя вернуться по эту сторону психического целого, не впадая в ошибку неокантианцев, в метафизику, по существу в схоластику. Всякий философский анализ, стремящийся достичь элементов, неизбежно допускает эту ошибку. Стало быть, эти два противоречащих друг другу свидетельства Дильтея о Гуссерле легко объяснимы (VII, p. 10, 14, 237).

Что касается полемики Гуссерля в 1911 г. (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), то она имеет дело с более глубокой противоположностью. И тот и другой в некотором смысле хотят построить научную философию. И тот и другой признают теорию науки научной, а *Weltanschauung*, мировоззрение — ненаучным. Но феноменология должна дать возможность создать научную философию, которая отличалась бы от теории наук. Такой философии у Дильтея нет, несмотря на его намерения. Ибо конкретно жизнь можно познать только через понимание, т.е. исторически. И стремление определить жизнь надисторическим образом не выходит за пределы общей теории видов, поскольку жизнь неопределяема, неуловима и непредсказуема.

Безусловно, противопоставление первоначально связывается со столкновением утверждений о примате жизни и примате мышления. Не потому, что Гуссерль не исходит из жизни, а потому, что движение от жизни к философии в феноменологии совершено раз и навсегда благодаря *epochè* в том смысле, что каждый может в свою очередь его совершить и таким образом прийти до универсального и вечного поля философского размышления. Движение же от жизни к философии у Дильтея имеет исторический характер, оно развивается исторически, и его результаты больше не ускользают от эволюции, только теория познания носит на-дысторический характер. Иначе говоря, в философии жизни нет ни абсолютного духа, ни трансцендентального его, жизнь поднимается до мысли, до критики мира и самой себя, но победа никогда не бывает обеспечена, потому что история продолжается.

## С 0 логике Дильтея

Мы не предлагаем подробного изложения логики Дильтея прежде всего потому, что это уведет нас в сторону от нашего главного объекта, от философии истории, и затем потому, что логика — не самая интересная часть учения Дильтея. Ведь он никогда не был логиком, и его исследования по теории познания всегда были несколько грубоваты. Тематика и намерения Дильтея ясны. Сначала молчаливое мышление, предшествующее языку, проясняет простые данные. Дискурсивное мышление, связанное с языком, — тоже только прояснение, а не созидание. Связи имманентны интуиции. Существует своего рода соответствие между интуицией и понятием: первое нуждается во втором, чтобы стать ясным, второе же получает свое значение только в первом и через первое (впоследствии Дильтей намеревался уточнить эту мысль с помощью понятия

*Erfüllung*), VII, p. 38-40, 43-44. Однако Дильтей плохо различает эти два понятия: либо связи представлены в чувственном материале, либо они исходят из психологического целого, проецирующего их на образ природы, который выстраивают физические науки. Эта последняя фраза, видимо, соответствует мысли Дильтея во «Введении» и в «Идеях» (по крайней мере, частично). В т. VII дается другая интерпретация. Чтобы восстановить трансцендентность построенной науки, нужно говорить о внешнем целом, с которым соотносят явления (впрочем, это выражение туманно). Такое же сомнение обнаруживается и в случае с метафизикой: является ли она антропоморфной в том смысле, что она соединяет мир с человеческими отношениями или с преодолением границ объективной науки, отношения которой внутренне присущи вещам, но связаны с восприятием, которое мы о них имеем?

Наконец, добавим, что прогресс познания в целом описан в этой новой логике в психологических терминах, он выступает как факт требования, предъявляемого к духу и выдвинутого, чтобы исчерпать познание данного и сделать это данное совершенно ясным.

## D. Метафизика и философия

Что касается метафизики и философии, то мысль Дильтея, в сущности, остается довольно темной. Метафизика — это исторический жанр, появившийся в определенное время и обреченный на исчезновение. Но если всякая философия тяготеет к единой системе, то как она может избежать метафизики, т.е. науки о первоначальных принципах?

В мысли Дильтея ясно виден некоторый агностицизм, ибо он сохраняет вещь в себе: в природной реальности мы познаем только явления, поскольку шок, заторможенное усилие открывают нам реальность неуловимую сама по себе (I, p. 419; VIII, p. 187). Поэтому философия должна отказаться от абсолютного познания природы.

Науки о духе не имеют феноменального характера в том же смысле, потому что здесь больше нет различения между бытием и видимостью, между кажимостью и реальностью. Но неизбежно другое ограничение: жизнь многообразна (*mehrseitig*), и мы всегда постигаем только один аспект, более того, она сама постижима только с помощью понимания (т.е. опосредованно и ретроспективно). Дано ли нам достичь системы, всеобщности или даже просто универсально действительного познания части прошлого?

И тем не менее метафизическое сознание, философское сознание вечны (I, p. 363, 386; II, p. 496, 498). Нужно ли мечтать о вечности рефлексии над проблемами предназначения, проблемами столь же неизбежными, сколь и неразрешимыми? Может быть, ибо Дильтей был слишком неверующим, чтобы эта неудача его сильно удручала. Нужно ли признать метафизическое состояние души (*Stimmung*), которое всегда приводит к временным и частичным конструкциям? Нужно ли желать, чтобы стремление к всеобщности было человеческим? Но в таком случае, как мы видели, история не заменяет того, что она разрушила. А

202

203

может быть, надо верить в то, что вечными прежде всего являются «логическая энергия» и желание все ставить под вопрос: не является ли сущностью философии попытка интеллектуальной организации и критики, стремление к осознанию, и не будет ли такая философия нуждаться в теории первоначальных принципов ибо онтология будет не чем иным, как кристаллизацией исходного намерения философии, прежде всякой морали и критики?

Некоторые последователи Дильтея, в частности Миш, стремились доказать, что философия возникла в истории и вместе с тем неотделима от человеческой природы, в отличие от метафизики, которая представляет собой умирающий жанр, потому что она знает только созерцательное мышление, а не подлинное движение к выражению и сознанию. Но как бы интересна ни была эта попытка, она проходит мимо основной трудности, ибо что могут «логическая энергия» и критика, если вещь в себе скрыта от нас навсегда, а жизнь всегда познается исторически, частично и опосредованно? «Радикальная критика» должна отличаться от стихийно возникающих концепций мира, но как она может достигнуть достоверности науки, если долгое время она была лишена истины и предана истории?

## *Е. Понятие Жизни*

*(в философии Дильтея)*

Могут спросить, как нужно понимать «жизнь» в учении Дильтея. На самом деле его намерение состояло в том, чтобы отказаться от всякой дефиниции, потому что психофизиологическое единство, сознание жизни есть первичное и неисчерпаемое данное. Лишь позднее мы открываем для себя тело и душу и учимся различать их. В этих условиях все дискуссии о различных концепциях жизни — механизм или витализм, биология или метафизика — чужды очень простой мысли Дильтея. Мы не обязаны анализировать или определять жизнь, потому что она представляет собой исходную точку философии. Мы также не будем пытаться постигать саму жизнь, ибо она бывает доступна мысли только тогда, когда, выражая себя, она получает форму. Жизнь остается темным и неопределенным источником истории.

Следует добавить, что жизнь, которую имеет в виду Дильтей, носит, так сказать, всеобщий, а не индивидуальный характер. Он все время квалифицирует ее как единство: единство живых и ушедших из жизни, единство поколений и эпох, единство всеобщей истории. В этих замечаниях можно заметить некоторую склонность Дильтея к пантеизму. (В той мере, в какой Дильтей принимал какую-либо концепцию мира, он примыкал к объективному идеализму). Тем более что жизнь всегда связана с каким-нибудь миром: живое существо, кроме всего прочего, определяется и своей окружающей средой.

В учении Дильтея существенно то, что философия жизни и философия истории едины, потому что жизнь, будучи всеобщей и творческой, исторична. Но неисчерпаемая, неопределимая, по сути сноси недоступная.

жизнь, по существу, иррациональна, как иррациональна сама история. В учении Дильтея нет места — может быть, вопреки намерениям автора — также для рационального действия и яркого творчества. Жизнь, постигаемая ретроспективно через свои проявления, оказывается одновременно очищенной и «информированной». Добавим, что вместе с тем все творения, чтобы быть понятными, должны быть снова включены в жизнь, потому что они вытекают из нее и выражают ее, так что жизнь в конце концов, и как объект исторической науки, и как человеческая реальность, располагается на полпути между неопределенным принципом созидания и отдельными творениями или чистым разумом.

## *Ф. Йорк и Дильтей*

Переписка между Дильтеем и Йорком — это философский памятник. Нам это трудно себе представить, потому что, несмотря на их общение, мышление Йорка по существу, остается отличным от мышления

Дильтея.

Основная противоположность следующая. Как и Дильтей, Йорк сказал бы: «Человек — одновременно и природа, и история». Но история для него имеет метафизическое значение, потому что она проистекает из тайны Христа. Именно христианская идея (общность в Боге, обратимость ошибок и заслуг и т.д.) создает общность историческую (р. 143), живые отношения между личностями (р. 167, 193), историчность индивидуального бытия, взаимосвязь теории и истории. Напротив, как писал Дильтей на полях одного письма Йорка, христианские догмы, с точки зрения позитивной критики, — не что иное как символическое выражение исторической реальности (р. 155). Тут мы попадаем в центр проблемы Дильтея: как обосновать с помощью наблюдения взаимосвязи индивида и всего того, что когда-то оправдывала теология. Конечно, убежденный догматизм его друга Йорка навязывал ему это и иногда он боялся, что его собственный релятивизм — это только скептицизм, неспособный оживить настоящую веру в жизнь (VIII, р. 230-231). Но в целом, он тем не менее остается верен научному духу даже в интерпретации истории.

Каково было влияние Йорка на Дильтея? По правде сказать, трудно ответить точно. Судя по переписке, можно предполагать, что историческая метафизика Йорка помогла Дильтею сформулировать собственные убеждения. Кроме того, оба друга имели возможность выступить объединенными усилиями против примата наук о природе (р. 195), против развала культуры (р. ИЗ, 131). У них были некоторые общие мысли, например, о единстве системы и истории (р. 25), об историческом характере размышлений о себе, о духовном содержании истории, о присутствии прошлого в настоящем (р. 167). Иногда мысль Йорка подчеркивает намерение Дильтея. например, когда он пишет, что только философия истории — историческая наука (р. 224). Дильтей, несомненно, сказал бы то же самое, но при условии, что эта философия истории — наука, наука о системах, о психологии и т.д.

## *Г. О категориях Жизни*

Мы не излагаем подробно теорию категорий жизни, так как в различных фрагментах даются лишь ее общие наброски.

Перечень основных категорий можно найти прежде всего в т. VII (р. 231, 253, 262): целое и часть, целостное образование, структура целостного образования, детерминация индивидуальной жизни, индивидуальная жизнь как фактор во взаимодействии сил, сущность и эволюция, созидание и форма. Этот перечень, конечно, не полон и вместе с тем, по-видимому, не систематичен. К тому же категории жизни не занимают места в некоей таблице, как категории Канта.

Со всеми этими категориями мы встречались по ходу изложения и нет необходимости их долго анализировать. Интересные вопросы возникают в связи с новыми категориями, введенными в последние тексты. Речь идет о категориях значения и силы.

Категория значения давала возможность синтеза: цель соответствует стремлению к будущему, воле; ценность соответствует настоящему, состоянию нашей чувственности. Значение есть одновременно понятие созерцания и ретроспекции. Прожитая жизнь — это нагромождение ценностей и целей; жизнь прошлая, с точки зрения историка, — это единство значений.

Некоторые интерпретаторы (Миш, Больнов) находят это решение слишком простым и вместе с тем слишком поверхностным. А главное, они хотели избежать примата созерцания и воспоминания, вытекающего из него. Поэтому они искали другие тексты. *Kraft*, сила, выражает стремление к будущему, творческий подъем. Но, предоставленная самой себе, она была бы совершенно иррациональной. Осознанные благодаря ясной воле цель и значение противопоставляются этому слепому порыву. Отсюда интерпретация, которую предлагает Миш (в той мере, в какой мы понимаем очень темную мысль Миша): сила является порывом к жизни, но порывом, связанным со значением, потому что характер человеческого созидания предполагает обращение к прошлому, размышление о том, что было. Творческая сила имеет исторический и духовный характер, она заставляет объединяться целостности, начиная от индивида и кончая всеобщей историей, которые всегда концентрируются на себе, потому что они представляют собой выражение этого живого единства. Так сила оказывается выше противоположности органической мысли и продуманной воли.

Не думаю, что эта интерпретация касается наших выводов. Созидание свободно и иррационально (по крайней мере, частично), познание приходит позже, оно осуществляется с помощью выражения. Поэтому преимущество ретроспекции действительно существует. Наконец, это единство созидания и размышления с принципом истории предчувствовал Дильтей, который стремился к нему, хотя и не сформулировал его в явном виде, и нет уверенности в том, что оно могло найти место в рамках его мышления, поскольку жизнь сама по себе неопределима и неуловима.

## *H. О понятиях *Verstehen* (понимать)*

### *U Sinn und Bedeutung (значение)*

Термины понимания и значения употребляются в этой книге в очень различающихся смыслах, потому что они соответствуют немецким терминам *Verstehen*, *Sinn*, *Bedeutung* и даже *Bedeutsamkeit*. (Дильтей иногда различает эти два слова, но в этом схематическом изложении мы не учитывали это различие). Чтобы облегчить понимание текста, укажем здесь на различные содержания термина «смысл» или «значение».

Прежде всего содержания мысли являются\*«смыслами»; суждение, математическое равенство, произведение искусства представляют собой «смыслы» или «совокупности значения». Таким образом между физической и психической реальностями существует мир «смысла». Эта манера говорить не является общепринятой во французском философском языке, но она соответствует разговорному употреблению слов как во французском, так и в немецком языках.

С другой стороны, Дильтей говорит о значении (*Bedeutung*) в двух смыслах: с одной стороны, произведение искусства значимо, выражает значение, потому что оно представляет, выражает некоторый аспект человеческой жизни. Мы также говорим, что жест, слово, произведение искусства «значимы». Дильтей также понимает под значением отношение элемента к целому: значение какого-либо эпизода — это отношение к целому экзистенции или романа. Наконец, он употребляет слово *Sinn* для обозначения смысла отдельного слова или термина, того, что привело бы нас к первому смыслу, указанному нами выше.

Под понятным отношением (*Verständlicher Zusammenhang*) Ясперс подразумевает непосредственно умопостижимое отношение между чувством и действием, ситуацией и реакцией. Слабый стремится к самооправданию, ревнивый к тому, чтобы убедить себя в своей неудаче, лицемер — к обману. В этом смысле психическое событие понятно, если мы непосредственно улавливаем единство его частей и связь, которая объединяет его с предшествующими событиями.

Таким образом, мы можем различать четыре определения понятия смысла или значения: а) полное определение (мысленное содержание), б) экспрессивное значение, соотношение к целому, в) доступность пониманию психического.

Термин «понимать» (это не самый плохой перевод немецкого *Verstehen*, несмотря на возможное смешение с обычным словом «понимать») в общих чертах коррелятивен значению, в соответствии либо с определением а), либо с определением в). Другими словами, «понимать» обозначает действие, посредством которого мы улавливаем либо факты сознания, либо значение, отдельное от сознания. Дильтей определяет понимание как действие, идущее от экспрессии к жизни; Риккерт различает «улавливание значений» и «понимание жизни других». В широком смысле понимание — это одновременно и постижение значения, и факт переживания в себе состояния другого (*Nacherleben*), в узком смысле понимание — это только постижение значения. Зиммель трактует термин «понимать» как «схватывать события, которые разворачиваются в созна-

нии другого», но постепенно он расширяет (по крайней мере, имплицитно) это понятие до такой степени, что оно охватывает всякое улавливание «постижимых связей». Наконец, Вебер подразумевает под пониманием постижение «значений» и «значимых связей» (мы тоже иногда говорим «интеллигибельные связи» или «постижимые связи»), не уточняя отношения между психическим и значимым.

Возникает еще одно осложнение: по традиции суть философии истории заключается в интерпретации «значения» становления, и это выражение следует понимать в его обычном смысле. Значение эволюции состоит либо в развитии свободы, либо в прогрессе науки, либо в росте альтруизма и образовании положительного сообщества. Стало быть, всякий раз, когда речь заходит о философии истории, мы должны говорить о «смысле становления» или о «смысле эволюции». (Впрочем, это выражение туманно: неясно, идет ли речь о значении, о цели или о главном событии?)

Те, кто считает, что философия истории и историческая наука могут быть совершенно разделены, увидят в этом источник путаницы. Фактически невозможно избавиться от двусмысленности при употреблении разных слов, ведь мысль одна и та же. Наука превращается в философию, когда она стремится понять смысл целого, а не отдельного события или отдельной эпохи. Отсюда выражение Вебера: науки о культуре эмпирически дают такое удовлетворение, которое в области природы может дать только метафизика.

Разные смыслы понятий «значение» и «понимание» нуждаются в уточнении. Но наличие интеллигибельных связей между отдельными историческими фактами не кажется мне дискуссионным. Французские логики истории признают только объяснение с помощью мотивов, которое представляет собой лишь один из видов этих непосредственно интеллигибельных связей. Впрочем, ясно, что французские историки и социологи пользовались понимающим методом (не употребляя этого термина), например г. Леви-Брюль.

## */ . Об отношениях Виндельбанда и Риккерта*

Вообще-то говорят — и справедливо — о теории Виндельбанда — Риккерта. Некоторые основные идеи Риккерта уже были изложены в известном выступлении в Страсбурге в 1894 г. (цитируется по третьему изданию, Страсбург, 1903, *Geschichte und Naturwissenschaft*). Главное среди них — противоположность номотетического и идиографического методов, естественные науки имеют тенденцию к законам, а история — к событию, уникальному факту, форме. Естественные науки более абстрактны, исторические — более интуитивны, больше озабочены качествами (р. 14-15). Но для установления причин история должна прибегать к общим высказываниям (р. 23). Виндельбанд указывает на различие между каузальностью общего характера, выведенной из закона, и каузальностью события, установленной путем наблюдения предшествующих событий (р. 24-25). Наконец, обнаруживается связь истории и ценностей, по-

скольку ценность связывается только «с тем, чего не увидишь дважды»

(р. 22).

Тем не менее мы должны анализировать учение Риккерта, а не Виндельбанда, потому что только оно предлагает логическую теорию науки о единичном. В конце концов Виндельбанд, по-видимому, пришел к интуитивному схватыванию формы. Но нас интересует именно реализация намерений, а не постановка проблемы. Можно ли логически строго выразить историческую практику в ее традиционном понимании? Кроме того, если бы кто-то задумал искать истоки этой идеи, то нам нужно было бы подняться вслед за Виндельбандом до романтизма. Мы же знаем, что в изучаемый нами период философы в позитивных терминах выражали метафизические идеи, заимствованные из классической

философии.

Вместе с тем в эту же эпоху можно найти и другие попытки, сравнимые с попыткой Риккерта, таковы подходы Кроче и Ксенопола. Но первый не стремится к прояснению логики истории, поскольку, с его точки зрения, логика, изучающая отдельное, может быть только искусством. Что же касается Ксенопола, то он присоединяется к традиции Курно. В самой действительности он стремится различать факты сосуществования и факты последовательности, подобно тому как Курно различает порядок и случайность.



Однако невозможно сохранить оба различия в рамках одной лишь логической теории. Они приводят к метафизике, потому что предполагают ее (эти теории кратко рассмотрены в «Границах», р. 233-234).

## /, *Зиммель и Бергсон*

Учения Зиммеля и Бергсона часто сближают. Говорят даже о влиянии Бергсона на немецкого философа. По правде говоря, это влияние также трудно доказать, как и поставить под сомнение. В своих произведениях Зиммель не цитирует и не спорит с другими философами. Вместе с тем, когда он их излагает (см. его статью о Бергсоне, 1914, напечатанную в *Zur Philosophie der Kunst*), то кажется, что он абстрагируется от собственной философии и озабочен только тем, чтобы найти в рамках единства своего мышления движение мысли другого. Но вывод этой статьи подсказывает нам важнейшую мысль. Понятие жизни, которое, на взгляд Зиммеля, доминирует в современной философии, находится в центре учения Бергсона, как и его собственного учения. Зиммель хотел иметь понятие жизни, способное преодолеть противоположность между становлением и формой, *das Feste und das Fliessende*. Его последнее произведение «Жизненные принципы» (*Lebensanschauung*) отвечает этому требованию, так как форма вытекает из жизни, не подрывая ее переменчивости и не являясь для нее чужой. Это укоренение формы в жизни меняет характер всякой философии: вместо метафизической интуиции, которая схватывает непрерывность в ее непосредственности, мы приходим к теории культуры (правда, трагической). Вместе с тем логика истории становится менее важной, чем историческая философия, так как жизненная эволюция есть 'эволюции пс-

209

торическая, которую образуют постоянно преодолеваемые, но непрерывные акты созидания.

Что касается влияния Бергсона, то оно, быть может, способствовало ускорению перехода Зиммеля от критического релятивизма к метафизике жизни. Однако эта метафизика уже настолько была подготовлена в первых произведениях, что влияние больше не кажется случайным, оно было для Зиммеля средством открытия своего видения мира (а, кроме того, в этом смысле оно было значительно менее важно, чем влияние Стефана Георга, который подсказал ему мысль о существовании исходных «тотальностей» и вместе с тем привел к отказу от «атомистического реализма»).

## *К*

Господин Янкелевич в своей статье о последнем периоде философии Зиммеля (*Revue de Métaphysique et Morale*, 1925) настаивает на этом соответствии объективности и субъективности, содержания и форм; в плане промежуточной проекции, где противоположные термины балансируют, примиряются, он видит «онтологический план» (р. 241). Эта интерпретация представляется мне неточной. Несомненно, в этом плане осуществляются созидания духа, искусство, познание и т.д., но синтез содержаний состояний сознания и жизненная непрерывность в истории, например, позволяют существовать конфликту. И абсолютным термином является жизнь, а не соответствие субъекта и объекта, которое всегда имеет несовершенный и временный характер. Другая фраза, которую приводит Янкелевич в своей статье, например, очень точна. Абсолют есть жизнь, *Selbsttranszendenz жизни*, общий источник процесса и содержания, становления и формы (р. 381).

## *L Типы поведения*

Различение типов поведения осуществляется эксплицитно согласно психологическому методу детерминации и степени ее ясности. Однако в этой иерархии остается кое-что от первоначальной идеи поведенческих актов, идеи убывающей рациональности, начиная с рациональности тотальной (W.L., р. 411). Тотальная рациональность означает точный выбор соответствующих средств для продуманной цели. Затем различают рациональный, но неточный выбор, затем менее сознательное и менее рациональное поведение, затем понятное поведение (тип: озлобленность), понятное поведение, более или менее замутненное непонятными реакциями, наконец, уже совсем непонятное поведение. Ошибка этой иерархии состоит в том, что она рассматривает целевую и первоначальную рациональности как два различных типа поведения, в то время как речь часто идет о двух различных аспектах одного и того же поведения.

Иерархия четырех типов zweckrational weirrational (достоинство, красота, почитание), affectuel (гнев, озлобленность), traditional, объясняется сле-

дующим образом. Целевая рациональность (например, экономическое действие) предполагает ясное сознание, продуманный выбор средств и целей. Если цели поставлены ценностным утверждением, то рациональность имеет только частичный характер (рациональность средств, например). Но что такое рациональный выбор целей? Кажется, Макс Вебер принял за тип закон маргинальной пользы: распределять удовольствия в зависимости от их срочности и средств, которыми располагают. Однако тем самым отодвигают, но не устраняют иррациональное решение, так как нужно еще определить иерархию потребностей, т.е. то, что иррационально. Конечно, если учитывать степень рефлексии, то можно различать действие, слепо подчиняющееся уже определенным ценностям, и действие, ^которое сразу продумывает цели и средства. Несмотря на это, различие носит туманный характер, потому что все три точки зрения, которые мы выделили — целевая рациональность, первоначальная рациональность и ясность поведения, — смешаны. Чтобы различить аффективную и традиционную формы поведения, также вводится степень осознанности: в одном случае речь идет о поведении, соответствующем традиции, осознанной хоть в малейшей степени, а в другом — о действии в соответствии с сиюминутным желанием (месть, наслаждение).

Конечно, можно обозначить типы поведения, которые имеет в виду Вебер: действие индивида, традиционно следующего религиозным нормам, действие того, кто отдается чувству мести, действие того, кто подчиняется кодексу чести, действие того, кто хочет выиграть деньги на бирже. Эти четыре типа очень ясно просматриваются на этих примерах. Теоретически, как мне кажется, возможна и более детальная разработка. Самое дискуссионное различие — это различие zweck и wertrational. В статье Шмаленбаха (Die soziologische Kategorie des Bundes // Dioskuren. 1. München, 1922) можно найти критику, насквозь пропитанную этим различием. Шмаленбах, который стремится учитывать лишь способ детерминации, различает только три типа поведения (рациональный, аффективный, традиционный).

## *М. Теория и практика Вебера*

Отношения теории и практики научной деятельности у Вебера очень сложны. В общих чертах их можно было бы представить так:

1. *Теория конструкции объекта и отбор.* Без всякого сомнения, Вебер сам себе выбирает объект, он отбирает факты в зависимости от их ценности. Его понятия пользуются той же свободой, они выражают вопросы, которые настоящее ставит перед прошлым, т.е. политические проблемы настоящего, пережитого Вебером. Соответствие по этому вопросу полное.

2. *Теория каузальности.* Вебер, конечно, применил правила приписывания причин при рассмотрении проблем происхождения капитализма для доказательства того, что протестантизм (или вообще этика, вдохновленная религией) был одной из причин экономических преобразований. В его социологии правила, к которым он приходит, тоже соответствуют его теории каузальности. Единственная проблема такова: существует ли, с одной стороны, интер-

211

претация, а с другой, — каузальная верификация последовательных или различных действий? В действительности, каузальность в понимающей социологии означает главным образом адекватность мыслимой связи реальному поведению. Интерпретация непосредственно каузальна при условии, что она соответствует фактам. Но вместе с тем решение Вебером проблемы объективности снова ставится под вопрос, так как социологические отношения связаны с избранной точкой зрения, с ценностями, с помощью которых производится отбор. Пока причинное действие, по-видимому, следует за отбором, легко делать различие между субъективным и объективным. Если каузальность внутренне присуща пониманию, то можно сказать, что вся наука каузальна. Но не связана ли она также целиком и полностью с поставленными вопросами? Конечно, если бы эти интерпретации соответствовали фактам, то они во всяком случае содержали бы в себе некоторую истину, но в соответствии с пожеланиями Вебера эта истина не обязательно имела бы универсальный характер.

3. *Теория понимания.* Как раз по этому вопросу практика Вебера превзошла теорию. Прежде всего идея редукции реальности к плоскости психических событий Вебером никогда не применялась. Конечно, он не

занимался теологией. Протестантизм, который его интересовал, — это тот протестантизм, который пережили люди, а не тот, который выдумали теологи и который они культивировали в книгах. Вообще он изучал «жизненный смысл». Но в конечном счете система реконструированной им мысли составляет цель науки: она трансцендентна индивидуальным сознаниям, как таковую ее никто никогда не переживал, она представляется как придание некоторой формы, как прояснение более или менее туманной или имплицитной мысли исторических существ. Вместе с тем, что значит каузальная верификация? То, что протестанты действовали в соответствии с наукой реконструированной таким образом? Тем не менее остается доказать, что только такая интерпретация позволяет дать отчет о поведении. И если говорят, что истинность интерпретации основывается на соответствии текстам и документам, то эта истинность тем не менее в той же степени субъективна (а не универсальна), что и отбор.

Таким образом, если смысл, который соответствует внутренней логике поведения, уже объективен, а не субъективен, то Вебер помимо своего желания создал науку об объективных смыслах. Однако в действительности «жизненный смысл», который изучает социология, не может быть только индивидуальным. Дух религии или юридической системы принадлежит к исторической реальности, не уподобляясь опытам индивидуальных сознаний. Вебер не сумел предоставить место в своей теории ни некаузальным интеллигибельным конструкциям, которые являются целью науки, ни индивидуальным интеллигибельным реалиям, которые составляют части объекта.

Несомненно, эти оговорки имеют серьезные последствия для логики Вебера. Они снова ставят под сомнение объективность исторической науки или, скорее, предлагают понятие объективности, соответствующее его практике, но не его теории. Одним словом, система науки отмечена субъективностью выбора, хотя некоторые результаты внутри этих систем предписываются всем.

# 1

## Введение в философию истории

Посвящается Андре Мальро и Эрику Вейлю

## Введение

Название этой книги рискует ввести в заблуждение читателя, который стал бы отождествлять философию истории с философскими системами начала XIX в., так обеславившимися сегодня. Что касается подзаголовка, то он скорее указывает на точку отправления, чем на точку прибытия нашего исследования, но и он тоже дает повод к кривотолкам. Поэтому будет бесполезно вкратце изложить цель и план нашей работы.

Прежде всего, необходимо отметить, что, само собой разумеется, термин «объективность» не должен быть понят вульгарно. Мы абстрагируемся от индивидуальных предпочтений историка, мы рассматриваем, если можно так выразиться, идеального историка. Объективность означает не беспристрастность, а универсальность. Закон физики, являясь некоторым состоянием наших опытных знаний, заставляет признать себя. Можно ли, исходя из некоторого состояния знания, придать ту же законность историческому воссозданию прошлого?

Из нашего исследования мы исключаем все, что касается установления фактов и критики текстов. Предположительно мы допускаем, что эти предварительные приемы имеют строго научный характер. Чтобы вернуться к привычным выражениям наше исследование будет касаться только обобщения (отбор,

интерпретация, организация материалов). Мы также оставляем в стороне стиль изложения, проблемы выражения. Мы полагаем, что исторический рассказ можно редуцировать к серии взаимосвязанных суждений. Мы отдаем себе отчет в том, до какой степени такая фикция далека от реальности, и, тем не менее, мы не считаем ее менее правомерной; имплицитно принятая почти всеми теми, кто разрабатывал методологию, эта фикция становится необходимой, как только ставится вопрос об истине в истории или социальных науках.

Верно, что можно поставить под сомнение необходимость такого вопроса. Могут сказать, что эта фикция заимствована из книжных предрассудков, что она чужда подлинной истории, что она рискует извратить ее природу.

Отметим, прежде всего, что в наши намерения не входит оценивать историческое знание на основе априорного критерия. Мы не стремимся к тому, чтобы сводить его к типу науки, который заранее провозгла-

215

шается единственно научным. Совсем напротив, мы следуем за естественным движением, которое совершается от познания себя к познанию коллективного становления. Мы используем дескриптивный или, если хотите, феноменологический метод. Мы никогда не отделяем науку от действительности, поскольку знание, которое человек получает от прошлого, является существенной чертой самой истории.

Что касается уточняющего вопроса о *границах объективности*, то он совпадает с *критическим* или *трансцендентальным* вопросом. И вместо кантовской фразы: «В каких условиях историческая наука возможна?» мы задаемся вопросом: «Возможна ли универсально приемлемая историческая наука?». За неимением такой исторической науки, существование которой было бы неоспоримо, мы исследование *основ* заменили исследованием *границ*. (Впрочем, этот вопрос мы выделили из критики некоторых *теорий истории* немецких авторов.)

Но могут сказать, что опасность произвола не исчезла. Адаптирован ли трансцендентальный анализ к структуре исторического объекта? Действительно, можно было бы усомниться, и мы даже постараемся показать, что тот анализ, который, по крайней мере, практиковался в Юго-западной немецкой школе, не позволяет решить важные проблемы исторической философии. Однако поставленный нами вопрос, несмотря на свою традиционную форму, имеет в виду главную проблему теории истории, и не заключает в себе ни предрассудка, ни постулата, он выражает сомнение, через которое неизбежно проходит индивид, размышляющий о своем историческом бытии и вместе с тем желающий стать историком.

Научная истина отделяется от сознания, которое ее выработало, потому что на каком-то уровне интерпретации получает вечное значение. Можно ли сказать то же самое об историческом воссоздании? Не выражает ли историк сам себя и свою эпоху в своем видении прошлого? Является ли субъектом этой науки человек своего времени или трансцендентальное «Я»? Можно ли отделить эту науку от философии? Не связана ли она с историческим настоящим и не вынуждена ли изменяться вместе с ним? Другими словами, мы задаемся вопросом, не развивается ли историческая наука, как и науки о природе в соответствии с темпом накопления и прогресса знаний или, наоборот, каждое общество заново описывает свою историю, потому что оно выбирает себя и воссоздает свое прошлое.

Наше исследование разворачивается в трех планах или аспектах, которые мы для простоты называем *эпистемологическим*, *трансцендентальным* и *философским*. Ни в коем случае мы не вторгаемся в рассмотрение специальных методов, просто стараемся показать самые общие положения, исходя из которых можно было бы разработать методологию (на самом деле, методы настолько меняются в зависимости от эпох, стран, индивидов, что понадобилось бы написать другую книгу для перехода от принципов к применению методов). Тем не менее, план книги, ее многочисленные параграфы исходят из теории науки. Второй и третий разделы посвящены исследованию двух фундаментальных методов исторической мысли — *пониманию* || *киувьшьно-*

*му объяснению*. В четвертом разделе делается попытка синтеза, поскольку в нем рассматриваются единство систем и попытки *глобального воссоздания прошлого*.

Мы не делаем строгого различия между эпистемологией и критикой, поскольку и то и другое представляют собой рефлексию над деяниями науки, описание действительности и знаний, которые мы от нее получаем. Однако некоторые параграфы, например, те, которые касаются *конструкции факта*, *понимания идеи*, *распада объекта*, являющиеся второстепенными с методологической точки зрения, имеют решающее

значение с точки зрения трансцендентального анализа. Более того, — и это важно — связь второго и третьего разделов меняется в зависимости от перемещения в эпистемологический или критический аспекты: в первом случае оба раздела скоординированы и посвящены таким темам, как понимание, — первый и спонтанный демарш — и каузальность как более разработанная форма интерпретации; во втором же случае наоборот: второй раздел исследует конструкцию сфер, а третий предполагает уже сконструированные сферы и изучает организацию необходимых связей. Здесь, по крайней мере частично, меньше научной работы, здесь выделяются постулаты и гипотезы, о которых ученые едва ли имеют представление.

Философское исследование всегда предполагает описание знания и трансцендентальный анализ, и это является причиной написания данной книги. В первом разделе мы определяем человеческую историю через противопоставление естественной истории и выясняем такой первичный факт: история для человека не есть нечто внешнее, а представляет сущность его бытия. Через весь анализ красной нитью проходит доминирующее утверждение о том, что человек не только находится в истории, но что он носит в себе историю, которую изучает. В этой перспективе в книге доминирующее положение занимают два параграфа: тот, с которого начинается второй раздел, и параграф, которым завершается четвертый раздел. Я познаю самого себя, я, как и другие, в здравом уме, я признаю историю-объект как место моего действия, признаю духовную историю как содержание моего сознания, признаю всеобъемлющую историю как свою природу. Я сливаюсь со своим становлением как человечество со

своей историей.

Таким образом, наша работа одновременно переходит от элементарных методов к глобальному охвату, от конструкции сфер к формированию каузального опыта, от познания себя к познанию прошлого и к возврату к себе. Теория знания ведет к теории действительности, а последняя приводит к некоторой манере философствования; думая об историке, философ думает о самом себе, он видит свою историю, хотя не отказывается от стремления ее преодолеть.

В зависимости от того, как рассматривают эти три аспекта, идея *гра-объективности* получает различное значение. С точки зрения эпистемологии мы стремимся к тому, чтобы различать объективные приемы, связанные только с правилами логики и вероятности, и субъективные приемы, выражающие индивидуальность или эпоху. Это важнейшее различие направлено против позитивизма, ибо позволяет наметить грани-

217

█

цы универсально действительного знания и зарезервировать за пределами науки права не веры, а философии. Третий раздел, например, показывает невозможность такой исторической или социальной науки, которая имела бы чисто каузальный характер, потому что неполный детерминизм нуждается в обобщении. Более того, за пределами науки присущие ей или философские или произвольные решения принимают участие в создании терминов, отборе фактов, интерпретации ансамблей. Научное познание неотделимо от живых людей и их истории.

Еще яснее проявляются права философии и историчность познания в трансцендентальном плане. История духовного мира — искусство, наука, философия — существует только для того, кто одновременно утверждает реальность и возрастающее единство этого мира. История включает в себя априорные синтетические суждения. Эта фраза не совсем точна, ибо мы видим индивидуальный дух в традиции, стремящийся осмыслить историческое движение, в котором он принимает участие, а не наличный материал, с одной стороны, и субъекта — с другой. Априорное синтетическое суждение, верность которого не зависит от опыта, на самом деле вытекает из действительности и соответствует ей. Построение истории философии нуждается в философии, которая в свою очередь создается исторически. Главный замысел нашей книги состоит в том, что в ней разрабатывается *историческая философия*, которая противопоставляется как сциентистскому рационализму, так и позитивизму. Рефлексия, о которой мы говорим в последнем разделе, определяется путем отделения от ангажированного мышления, а не путем подчинения научной деятельности. Эта историческая философия даст возможность понять конкретное сознание, страсти и конфликты, которые влияют на людей, на исторические идеи. Идеи же моралистов являются лишь их исторической трансфигурацией. В любом случае философия нации или класса будет как философией политики, так и философией науки, ибо именно человек как таковой философствует и именно о нем

философствуют. Такая философия должна преодолеть противоположность между философией моралистов или романистов, выражающих особую экзистенцию, и философией теоретиков или ученых, кажущихся чуждыми жизненным заботам. Очевидно, что позиция философии, как и всякая жизненная позиция, имеет личный характер, и в этом смысле философ является таким же индивидом, как и все остальные. Но в той мере, в какой философ размышляет над этими позициями, он выделяет из них истину и показывает, чему логически каждая из них обязывает, что каждая из них означает в истории. И если этой рефлексии удастся определить действительное предназначение человека, то она побуждает к обоснованной интерпретации прошлого. Истина, — которая не может быть ни тотальной, ни императивной, так как философская истина всегда следует за событием, — и историческое решение ангажируют человека. Философия развивается в этом постоянно обновляющемся движении от жизни к сознанию, от сознания к свободной мысли и от мысли к воле.

Историческую философию в каком-то смысле можно назвать и философией истории при условии, если последняя определяется не как панорамное видение единства человечества, а как такая интерпретация на-

соизмеряется с истиной.

18

## Раздел I

# Прошлое и концепты истории

## Вступление

История в узком смысле слова есть наука о человеческом прошлом. В широком смысле слова она изучает как становление Земли, неба, видов животных и растений, так и цивилизации. Конкретно термин «история» обозначает некоторую реальность, точнее, познание этой реальности. Эта двоякая неоднозначность будет предметом рассуждений нашего первого раздела.

Мы постарались сохранить широкий смысл слова: под историей следует подразумевать всякое исследование людей или вещей, которые больше не существуют, исследование, которое вынуждено идти опосредованным путем, гипотетически, поскольку изучают то, что уже исчезло. Но нужно задать вопрос: насколько история, взятая в широком смысле слова, остается по-настоящему *единой*? Носит ли субъективный характер единство истории природы и общества? Основывается ли оно на одной и той же ориентации любознательности и использует ли одинаковые методы? Имеет ли материальный характер? Отражает ли оно непрерывность развития от первоначальной туманности до так называемого исторического периода, представляющего собой одновременно малое и вместе с тем грандиозное завершение? Все истории изучают прошлое, но является ли прошлое объектом только одной науки?

Мы берем в качестве точки отправления учение Курно и будем исследовать как историю природы, так и историю общества (§ 1). Затем мы постараемся указать на методологическую (§ 2) и реальную (§ 3) противоположность между различными историями.

Таким образом, мы обозначим границы нашего исследования. Своеобразие исторического параметра в жизненном строе людей исключает смешение наук и уподобление миров.

## § 1. Теория и история (порядок и случайность)

Мы предполагаем, что философия Курно известна, и поэтому ниже ограничимся несколькими критическими замечаниями. Даже в этой философии понятие истории в действительности сложно и многообразно. Чтобы в этом убедиться, достаточно проанализировать примеры из работ Курно. Мы покажем, как метафизическое понятие порядка (внешне) позволяет избежать различий, которые навязываются, как только начинают сравнивать способ (систему) *становления* и способ (систему) *завершения эволюции*.

Курно различает две группы наук— теоретические и исторические науки. С одной стороны, мы создаем систему законов, в соответствии с которыми феномены следуют друг за другом, с другой стороны, мы идем от современного состояния мира к состояниям, которые ему предшествовали, и таким образом стараемся воссоздать эволюцию.

На первый взгляд эта противоположность настолько ясна, что мы, абстрагируясь от основополагающего понятия «порядок», выдвинутого Курно, можем придать ей первоначальный смысл. В самом деле, предположим, что камень падает: либо этот факт, который может повториться, мы рассматриваем для того, чтобы анализировать законы, согласно которым все тела падают (либо на поверхность земли, либо повсюду); либо мы стремимся к тому, чтобы выделить специфические черты *этого падения*: камень падает с такой-то скалы, такое-то движение было причиной его падения и т.д. Чем больше мы будем приближаться к абсолютной конкретности этого локализованного и точно описанного падения, тем меньше событие будет отделимо от пространственно-временного единства, к которому оно относится, тем меньше будет оснований различать особенность (качественную) и единичность (временную). Это потому, что особые черты события можно объяснить только через все обстоятельство, которые его обусловили. Допустим, что реальным миром является такой, который дан нам в восприятии. Каждому данному моменту нашего сознания соответствует определенное состояние мира, и последовательность этих состояний составляет историю, которую космологические науки сравнительно давно пытаются проследить.

В любом случае этого первого определения недостаточно. Целью научной конструкции не является прошлая действительность, и она не предлагает идею законченной дисциплины. К тому же данное определение не совпадает с мыслью самого Курно, который не противопоставлял два направления исследования друг другу; исходя из того, как то или иное данное восприимчиво к законам, он выделяет две различные части мира: природу и Вселенную (космос). Не всякая последовательность имеет исторический характер, нужно еще, чтобы она не объяснялась целиком и полностью через законы. Исторический факт, по существу, не сводим к порядку: *случайность есть фундамент истории*.

Известно определение случайности, данное Курно: неожиданная встреча двух независимых рядов или такая же встреча системы и случая, т.е. акциденции. Падение черепицы с крыши из-за сильного ветра можно объяснить благодаря известным законам, можно объяснить и то, что человек, проходящий под крышей, принимает соответствующие предосторожности. Но падение черепицы на человека есть такая встреча, которая одновременно необходима и иррациональна. Необходима потому, что она есть следствие тех детерминант, которые управляют рядами; иррациональна даже для божественного духа потому, что ее нельзя объяснить никакими законами. Предположим также, что Солнечная система Столкнулась с каким-то неизвестным телом. Здесь тоже будет иметь место исторический факт, который мы не можем ни вычислить, ни пред-

видеть, мы должны его только констатировать. Таким образом, история интересуется в основном событиями, которые определяются через их пространственно-временную локализацию. Теоретические науки, наоборот, устанавливают законы, абстрагированные от действительности и верные для изолированных ансамблей. Тем самым мы приходим ко второму концепту истории: *не конкретный мир в своем становлении, а события*, которые можно назвать акцидентами, случайными или встречными, которые проявляются иначе, чем они есть на самом деле, и которые решительно ускользают от разума.

Но достаточно ли понятие истории определить через случайность? Разумеется, ничего подобного. Последовательность случайных событий (например, серия розыгрышей во время игры в шары) не есть история. Напротив, рассмотрим астрономию или биологию. Роль времени здесь состоит в том, что через него прослеживается формирование *систем*. Изучение истории неба предполагает воссоздать формирование *системы*, созданной в прошлом, которую мы сегодня наблюдаем. Также поступательно формировался витальный (жизненный) порядок. Он представляет собой смесь понятных, раз и навсегда зафиксированных потребностей и случайностей, последствия которых до сих пор видны. История характеризуется в меньшей степени через случайные встречи, чем через направленность становления.

Эти три понятия проявляются в диалектике поступательного движения. Для выяснения понятия «реальное становление» необходимо анализировать его через каузальные связи, имеющие неизбежно абстрактный характер. При соотношении их с реальным содержанием, эти связи создают факты совпадения, которые, если можно так выразиться, являются изнанкой теоретической науки. Наконец, отсюда следует понятие эволюции, которое применяется для объединения разрозненных событий и которое сохраняет и в то же время преодолевает оба понятия: понятия реального становления и случайности.

Эти понятия имплицитно содержатся в работах Курно, но они никогда четко не выделялись, ибо из-за своего вероятностного характера они не могут отделить субъективное от объективного: теоретические законы должны соответствовать принципам вечного порядка. Отсюда постоянное сползание от относительных различий к абсолютным и трансцендентным противоположностям.

Рассмотрим обе категории теоретических и космологических наук. Проблемы не возникает, нет противопоставления двух направлений научной работы: с одной стороны, науки о законах жизни, с другой — тех, что занимаются описанием живых форм и их становления. Но для Курно всегда речь идет о радикальном разделении витального порядка и исторических данных. Следовательно, нельзя больше рассматривать порядок как всегда предварительный (временный) результат научного объяснения, базирующегося на наблюдении и абстракции, а нужно — как первичное понятие. С этого момента философ совершенно свободен заявить, что всеобщий факт (например, число зубов или позвонков какой-нибудь вида животных), несмотря на свою всеобщность, относится не к

порядку, а к истории. Это метафизическое суждение, ибо витальный порядок превращается в принцип различия, из-за присущей ему внутренней гармонии принято считать, что он предшествует реальной жизни и выше ее, что последняя якобы является его несовершенной репродукцией.

Идет ли речь о физической науке? Курно не удастся отделить теоретическое от исторического. Закон гравитации якобы является одним из фундаментальных законов мира, действительных во все времена, так как он не содержит в себе никаких космологических данных. Зато закон падения тел на поверхность Земли якобы содержит некоторые данные, способные к изменениям (например, центробежную силу). Но такое различие остается предварительным. Мы никогда не уверены в том, что можем постичь один из законов физического порядка. Во всяком случае, даже эти законы связаны с действительностью, поскольку для их раскрытия необходимо наблюдение, а для их верификации нужен эксперимент. И в данном случае мы в меньшей степени усматриваем переход к абсолютному, чем переворачивание действительной последовательности. Ученый идет от факта к закону, а Курно начинает с постулирования порядка (непостижимого как единое целое).

Могут сказать, что Курно точно определяет исторические данные; это такие данные, которые не поддаются вычислению. Некоторые события не оставили никакого следа, и иногда якобы невозможно подняться от конечного состояния к предыдущим состояниям, потому что одно и то же конечное состояние может вытекать из разных предыдущих состояний. Наконец, такие случайности, как, например, встреча аэролита и Земли, нельзя предвидеть, и к тому же их можно познавать только через констатацию факта. Курно определяет различие между физической наукой и биологической или человеческой наукой в зависимости от возможности предвидения и ретроспективного объяснения. Для физической реальности будущее строго детерминировано современным состоянием в той степени, в какой это состояние нам лучше известно, чем прошлое. Наоборот, живое существо заставляет нас обратиться к историческому исследованию, ибо его будущая реакция зависит от его прошлого, включенного, если можно так выразиться, в его организм. Предвосхищение также случайно, как и воссоздание.

Но кажется, что возможность или невозможность исчисления меняется вместе с нашим приобретенным знанием. Однако Курно претендует на то, что исторические данные абсолютны и сами по себе недоступны науке. Следовательно, нужно заменить формулу, неисчислимую для нас, формулой, исчисляемой в себе. Но если началом всякой встречи является необходимое развертывание различных серий, то как можно утверждать, что факт случайности *сам по себе* не поддается никакому исчислению? Нет ли здесь противоречия между детерминизмом и онтологической непредвиденностью?

Могут сказать, что встреча, чуждая всякому закону, тем не менее, несравнима с предвидимым фактом, соответствующим определенному правилу. Конечно, не существует никакого закона, регулирующего, скажем, последовательность розыгрыша в рулетке, и в этом смысле даже для Бога случайность представляет реальность. Но не имеет ли бесконечный Дух

777

77 ^

полного знания о конкретных обстоятельствах, вызывающих каждый розыгрыш, делающего для него бесполезным исчисление средних величин? Если только не считать, что такое познание единичного достойно божественности, и не ссылаться на идею порядка. Ибо рациональная система абсолютно



противопоставляется последовательности непредвиденных случаев или отдельных случайностей изолированных акциденций.

Вместе с тем можно понять важность противопоставления причины и основания. Скажем, выпадение № 6 в том или ином розыгрыше связано со многими причинами и конкретными antecedентами события. Но если мы обнаруживаем на огромном числе розыгрышей, что номера, расположенные на одной и той же стороне стола, выпадают гораздо чаще, чем другие, то будем искать причины этого факта, связанные либо с нерегулярностью номеров, либо с наклоном стола и т.д. Antecedent реален, а причина представляет собой понятие, извлеченное из нашего жизненного опыта. Основание, напротив, есть объяснение, которое удовлетворяет дух. Приемлемая и ясная противоположность, когда она тоже используется только в частных случаях (в приведенном примере основание представляет чувственное данное, хотя оно связано со множеством событий). Основание, которое было определено только через удовлетворение потребностей нашего ума, остается относительным понятием до тех пор, пока его не освящают метафизическим или теологическим декретом, пока не переносят основание вещей в дух Творца.

По правде говоря, Курно определенно утверждает, что идея порядка есть фундаментальная и первичная идея и что она, якобы единственная, самокритична. Философская вероятность якобы узаконивает переход от субъективного к объективному: идеи якобы будут соответствовать структуре реальности, ибо было бы абсурдно (надо было бы признать невероятную случайность), чтобы было иначе. К сожалению, порядок есть понятие неопределенное, ибо оно соответствует как совокупности физических законов, так и жизненной гармонии. Оно имеет в меньшей степени механический, чем финальный характер, и Курно не довольствуется признанием этого факта, он с его помощью анализирует и истолковывает формы и различные величины. Вместо того чтобы рассматривать его как таковой, т.е. как понятие человеческое и меняющееся, он его возводит в абсолют и таким образом постепенно переходит от разума индивидуального к универсальному Разуму.

Так Курно совершает переход от исследованных законов к постулированной теории, от отдельных систем к единому порядку и не замечает неоднозначности этого порядка, который имманентно присущ вещам и духу, изменяется в зависимости от миров и в сущности предполагает теологическую веру. Но история будто бы не может иметь большей целостности, чем этот термин, которому она якобы противопоставляется.

224

Даже в учении Курно имеется фундаментальное различие между историей природы и историей людей. Космологические, физические или биологические науки существуют только благодаря порядку, история которого отрицается. В самом деле, эти дисциплины представляют собой либо хорошее описание данного, либо хорошее воссоздание прошлого. В первом случае они самодостаточны, но представляют собой простое введение к теоретическим исследованиям. Они автономны в той мере, в какой прошедшее становление представляет благодаря порядку, к которому оно тяготеет, как эволюцию, так и последовательность случайностей: например, история неба прослеживает образование Солнечной системы, история видов объясняет осуществление и поступательное преобразование жизненного порядка; и то и другое ориентированы на состояние стабильности.

В данном случае порядок, по крайней мере, для ученого, первичен. И наоборот, в царстве людей именно становление первично, поскольку порядок, так сказать, является только внутренней структурой становления. И именно там ставится проблема согласования первого определения истории как места встречи случайностей с финальностью, которую навязывает направленность исторического движения. Здесь же, напротив, речь идет о том, чтобы подняться выше отдельных фактов, у которых в начале не заметны ни последовательность, ни логика.

Мы оставим в стороне первую проблему. Формулировки Курно по поводу первоначальных состояний сомнительны<sup>1</sup>, поскольку, будучи философом, он хочет игнорировать Провидение, в которое верит и которое, может быть, включается в его понятие порядка. Зато принципы исторической этиологии, характерные только для человеческой истории, представляют интерес.

Действительно, Курно в весьма строгих терминах и с помощью своих любимых понятий ограничивается формулировкой банальной и традиционной идеи: за пределами случайностей — индивидуальные страсти, волевые решения, природные катастрофы, войны и т.д. — можно уловить порядок, позволяющий понять хаос, который вначале бросается в глаза историку. Тот, кто смотрит сверху на пейзаж, видит в общих чертах течение рек и линии рельефа. Таким образом, возвышаясь над деталями, философу якобы удастся выделить основания движения целого. После многих войн и революций политика Европы постепенно приняла такой

облик, который был неизбежным следствием данных географии, распределения ресурсов и т.д. Приток золота позволил Испании стать кратковременным гегемоном, но необходимость, которая предопределила ей в Европе второстепенную роль, восторжествовала. Такого рода манера рассуждения настолько легко принимается, что спонтанно и правомерно используется всеми, кто ищет происхождение отдельного события. Случайностям — Убийство в Сараево, австрийский ультиматум, — объясняющим точное время начала войны, противопоставляются глубинные причины (внутренние трудности Австро-Венгерской империи, немецкий империализм, желание французов взять реванш, англо-немецкое соперничество и т.д.), позволяющие объяснить саму возможность европейской войны. Импли-

225

цитно предполагается, что случайности исчезают и что вековые движения управляют движениями краткого периода. Охотно можно признать, что в некоторых случаях случайности в конце концов уравниваются, но было бы легкомысленно принимать это уравнивание за нечто всеобщее и неизбежное. Если дата какого-нибудь события связана со случайностью, то как можно ограничить последствия этой случайности? По какому праву можно утверждать, что в 1908 или в 1911 г. исход конфликта был бы один и тот же? Разве последствия того, что греки победили персов, не продолжаются до наших дней, если верно, что в случае поражения греков они не знали бы свободного развития культуры, которой мы живем еще до сих пор? Сам Курно признает, что последствия некоторых фактов не стираются и сохраняются неопределенно долго (например, расовые различия).

Если Курно, в конце концов, верит в это уравнивание, то именно потому, что иначе надо было бы разочароваться в исторической этиологии<sup>2</sup>, а также потому, что во всей его формальной философии истории доминирует фактологическая интерпретация: сам исторический период обречен на то, чтобы закончиться. Между органическим единством первобытных племен и рациональным порядком будущих обществ находится действительная история, т.е. история войн, империй и индивидуальных инициатив, которая представляет собой необходимый, но короткий переходный период. Поскольку в естественных науках он знает целостную систему, по отношению к которой определяются случайности, постольку он знает и конец, к которому идет эволюция. Таким образом, еще раз бросается в глаза, что относительное различие (так в соответствии с тем уровнем, на котором он находится, один и тот же факт может быть либо глубинной причиной и основанием, либо кажущейся причиной) превращается в абсолют.

Курно любил сравнивать историю с играми, чтобы показать общий источник двух логик: теорию случайности. В противоположность карточной игре, участники которой следуют друг за другом безо всякого порядка, игра в шахматы представляет уже множество событий, связанных друг с другом строгим порядком интенций и случайностью встреч. Показательное сравнение, но Курно легко приписывает себе эквивалент плана, которому следует каждый игрок. Он присваивает себе право следить за развитием, как если бы был его пределом. Таким образом ему удается увернуться от исключительной трудности исторической логики: как уловить глобальное движение до тех пор, пока оно не завершено? Историк не парит над историческим пейзажем: он находится на одном и том же уровне со становлением, которое пытается проследить.

Итак, Курно нам создает больше проблем, чем дает решений<sup>3</sup>. Если предположить, что одни и те же понятия можно постоянно находить во всех исторических дисциплинах, то остается уточнить их смысл и отношения в каждой из этих наук. Теоретическая система, жизненная организация, господствующие тенденции развития имеют в качестве обще-го только ярлычок «порядок», который к ним применяет Курно. За пределами этих вербальных аналогий мы должны искать единство методов или реальностей.

## § 2. Естественные истории

Чтобы выявить различие исторических дисциплин, мы вначале рассмотрим самый интересный пример: пример из биологии. В самом деле, историческое исследование является неотъемлемой частью науки о жизни, поскольку всякая систематическая классификация живых существ связана с гипотезами о происхождении видов. С другой стороны, известна важность трансформизма в истории идей. Представление о прошлом человечества и представление о прошлом витальной жизни взаимно друг друга защищают и подтверждают. Здесь и там всегда находили различие индивидов и сходство типов, непрерывность и изменение, здесь и там применяли одновременно исторический и сравнительный методы.

Бесспорно, за энтузиазмом прошлого века последовал сегодняшний кризис. Но этот кризис, несмотря на видимость, для нас представляет благоприятное обстоятельство, ибо целью нашей работы является уточнение собственной природы исторических исследований. А ведь современные трудности связаны с

разъединением различных приемов, с помощью которых совершали восхождение от настоящего к прошлому. Ла-марк и Дарвин даже не думали об их разъединении, но прогресс знания вынуждает отделять их друг от друга, ибо временные результаты в них имеют противоречивый характер.

\* \* \*

Трансформистские интерпретации прошлого века, хотя способствовали распространению исторического сознания, были, если можно так выразиться, мало историческими. Они сводили идею истории к самому ее бедному содержанию. Например, ламаркизм для объяснения эволюции видов пользовался гипотезами, которые подтвердились только современным экспериментом. Образование органов, вызванное нуждой, адаптация живых существ к среде являются ни историческими, ни современными фактами, но явлениями, присущими всякой жизни, и мы имеем право, исходя из современного наблюдения, проецировать их в прошлое. И не будет нарушения связи между теоретической наукой и историческим воссозданием. Непрерывную эволюцию критикуют за то, что она ведет к порочному кругу ламаркизма: почему мы не являемся свидетелями образования новых видов? Почему некоторые примитивные виды вместо того, чтобы раствориться в высших формах, стабилизировались? Детерминированная вечными законами последовательность действительных форм стала понятной эволюцией. Случайность проявляется только в частностях, в крупных чертах история жизни подчиняется логике, доступной современным ученым.

В другой форме, но такая же путаница проявляется и в дарвинизме. Эмпирически установили принципы объяснения прошлого — изменчивость живых существ, борьба за существование, естественный отбор — отсюда следует накопление, вызывающее мутации. Эволюция якобы будет продолжаться, и только неизбежная длительность времени якобы нам может помешать заметить ее проявления. В работах

226

227

Дарвина мы снова находим тот же непрерывный переход от теоретического изучения (законы наследственности) к историческому воссозданию: сравнение видов, разделенных географически или же деятельностью животноводов, ему представляется как сам образ творения природы в ходе времени.

Два открытия определили эту невозможную путаницу: естественное различие между флуктуацией и мутацией и критика *натуралистического Провидения*, на которое наивно ссылались основатели трансформизма. Ламарк был сторонником доказательства наследования приобретенных соматических признаков. Дарвин признавал чрезвычайно малую зародышевую изменчивость (он также верил в наследование приобретенных признаков до такой степени, что его мало волновала проблема изменчивости). А ведь большинство современных биологов не признают наследственный характер приобретенных признаков. Они все их считают ошибкой зародышевой изменчивости: выходцы из одной свободной от примесей линии очень похожи, только влияние среды их дифференцирует. При этих условиях вынуждены противопоставлять нормальным фактам наследственности (перенесению признаков) гипотезу об эволюции, требующей зародышевых вариаций. Конечно, можно наблюдать непосредственно наследственные мутации, но спрашивается, в каких случаях эти мутации порождают новые виды.

В то же время биологи не знают больше силы, сравнимой с потребностью или с естественным отбором, которая обладала бы способностью объяснить то, что не понимают. Дарвин мог удовлетвориться чрезвычайно малыми вариациями (изменениями), потому что, если можно так выразиться, затем естественный отбор брал на себя всю работу. Но минимального различия, даже благоприятного для живого существа, недостаточно для обеспечения его выживания. Не всегда лучше приспособившиеся сохраняются и продолжают род. Более того, накопление чрезвычайно малых различий становится непонятно. Один рудимент органа никакой пользы не представляет. Устройство зародышевых частиц остается тайной. Отбор, который защищают биологи, потерял свою созидательную способность. Он элиминирует, но ничего не изобретает, он отбирает, но часто случайно. Больше не думают о том, какой потребности достаточно для появления органа или какой среды, чтобы детерминировать адаптацию. Биолог располагает для объяснения эволюции явлением частых мутаций слабой амплитуды и всем негативным отбором.

Таким образом, настоятельно необходимыми становятся основополагающие различия между установлением исторических фактов и объяснением изменений. Палеонтолог с помощью окаменелых источников воссоздает последовательные формы, но факт последовательности логически не предписывает гипотезу о происхождении, и сама эта гипотеза не решает проблему механизма эволюции.

Вкратце рассмотрим различные доказательства эволюции. Эти доказательства нас интересуют, ибо в действительности они представляют различные формы заключения настоящего о прошлом. Они относятся к со-

вершенно разным разрядам: прежде всего данные палеонтологии, затем анатомические наблюдения, наконец, факты паразитизма или географическое распределение животных.

Данные палеонтологии якобы имеют решающее значение, поскольку они равносильны прямым доказательствам, не содержат вероятностных рассуждений или доктринальных предпочтений. Они нам якобы показывают следы событий, сохраненные природой, которые мы хотим воссоздать. Расположение ярусами грунтов представляет как бы пространственный образ временного развертывания. Останки живых существ могут быть датированы самим их положением. Отмечают разнообразие фауны и флоры разных эпох прошлого Земли; обнаруживают появление видов, их распространение, а также часто их исчезновение.

К сожалению, эти данные носят фрагментарный и неполный характер. У нас мало источников об абсолютно примитивных эпохах. По словам одного биолога, основные фазы эволюции всегда будут ускользать от нас, т.е. фазы, «в течение которых должны были появиться жизнь и основные направления эволюции, фазы, которые зафиксировали образование и облик основных групп и их крупных подразделений. Эти фазы должны быть уточнены»<sup>4</sup>. Если это незнание окончательно, то мы никогда не будем иметь прямого доказательства, что «основные линии эволюции» вытекают из истории. В данном вопросе креационистская гипотеза может быть опровергнута только философскими аргументами или же открытием механизмов, позволяющих объяснить завершённые трансформации структур.

Палеонтологические данные якобы по-другому тоже доказывают эволюцию: имеющиеся в них переходные формы якобы представляют неопровержимое свидетельство. Но сегодня дискуссия становится более трудной. Переходные формы так редки, что некоторые биологи используют их отсутствие как аргумент против учения об эволюции. Трансформисты, наоборот, отказываются сделать выводы из пробелов в наших знаниях об их действительных разрывах.

Несмотря на эти недостатки, палеонтологические материалы тем не менее якобы содержат немало сведений об общем ходе эволюции, о ритме становления видов, об относительно позднем появлении растений и животных, которые считаются высшими. В частности, подвергли ревизии упрощённое представление о ней, как о непрерывном и регулярном Движении. Некоторые стабильные формы (образования) не изменились с незапамятных времен, каждая группа имеет период роста и упадка. Всюду сегодня поражены отсутствием непрерывности.

Аргументы, извлеченные из современной структуры организмов, очень различны. В этом случае ученый изучает не документы, а современную жизнь. Известный закон о том, что онтогенез воспроизводит филогенез, давал физиологам ощущение того, что прошлое жизни явлено полностью настоящим и аккумулировано в высших существах с момента их первых стадий индивидуального развития. Эмбриогенез, т.е. сравнительная переходная анатомия, позволял вкратце обозреть последовательные периоды эволюции. Этот закон настолько был модифицирован, что, если можно так выразиться, от него отказались. Эмбриогенез принимают не только за сводную таблицу прошлого, но и за подготов-

228

229

ление будущего. В то же время усложняется вывод настоящего о прошлом. Между знаками и обозначаемыми предметами появляются вероятностные суждения и философские требования.

Безусловно, внутри каждой большой группы восходят «благодаря эмбриогенезу к такой основной форме, откуда благодаря разнообразию происходят все формы, которые встречаются сегодня»<sup>5</sup>. Более того, сходство эмбриональных стадий давало возможность сблизить типы организации, которые Кювье различал, и таким образом постигнуть единство происхождения всего животного царства. Мы себя считаем абсолютно некомпетентными, чтобы дискутировать о научной ценности этого аргумента. Просто отметим, что эволюция представляет одно возможное, но не абсолютное, объяснение сходства первых эмбриональных стадий (креационисты бы об этом сказали иначе). Это объяснение настоятельно необходимо исходя из ограниченности знания, во-первых, и, во-вторых, из-за нашей философии. Как писал г. Колери: «Будущее в потенции находится в яйце... Самые четкие адаптивные способности, превращаясь предварительно в

привычку, реализуются полностью и абсолютно самостоятельно»<sup>6</sup>. Если прошлое не является механической и случайной причиной этого сложного и координированного устройства, то как избежать мысли о финальности и Провидении? Эта дилемма хорошо показывает точную природу логического заключения. История должна быть дополнительным источником видимых финальностей.

Третий ряд аргументов связан с фрагментарными эволюциями, которые обнаружили при изучении паразитов или видов животных внутри определенного географического ареала. Изучение паразитов, начиная с определенных групп, якобы нас знакомит «с особыми и второстепенными эволюциями, точку отправления которых мы ясно и достоверно видим, так же как ясно замечаем и точку завершения»<sup>7</sup>. Специфическая особенность фауны и флоры островов, в частности в их сравнении с флорой и фауной тех континентов, к которым когда-то эти острова принадлежали, якобы тоже обнаруживает поступательную трансформацию живых существ под влиянием условий их жизни. Оба этих аргумента прямо доказывают наличие фрагментарных эволюции, они представляют собой довод в пользу учения об эволюции и главного способа постижения развития жизни; но они не доказывают, что более крупные типы организации вытекают друг из друга.

Таким образом, доказательства в пользу единой эволюции носят опосредованный характер, прямые же доказательства подтверждают существование только отдельных эволюции. Вместе с тем теперь законы наследственности, в частности, генетика наводят на мысль, что живая материя удивительно стабильна. И сегодня можно наблюдать среди ученых курьезную реакцию против трансформизма, а в философском стане — состояние путаницы или, как говорят, кризис.

Такая путаница прежде всего связана с тем, что слова «эволюционизм» и «трансформизм» имеют много смыслов. Под ними подразумевают то факт, что живые существа трансформируются в зависимости от своих условий жизни, то гипотезу, согласно которой все виды происходят от одного вида или от небольшой группы примитивных видов, то не-

кую картину становления видов (например, постоянное и непрерывное развитие благодаря аккумуляции чрезвычайно малых изменений), либо, наконец, некоторый способ объяснения этой трансформации (механизмы, указанные Ламарком и Дарвином). Были вынуждены отказаться или пересмотреть механизмы эволюции, признанные в прошлом веке, изменить нарисованную картину истории видов. Был признан окончательно факт единства живых существ между собой и с окружающей средой, но как сформулировать гипотезу о происхождении? Один философ пришел к довольно туманному выводу: «Есть законы рождения»<sup>8</sup>. И биологи довольствовались утверждением этого происхождения, без его уточнения, поскольку не знали его механизма.

Легко можно было бы допустить это незнание, если бы проблемы эволюции и адаптации не были связаны между собой. Дарвин и позитивисты использовали историю для выяснения последовательности изменений в мире, но не выступали против детерминизма. Трансформизм представлял бесполезными, по крайней мере, некоторые акты креации. И каково теперь для биологов значение истории?

В том, что касается видимых финальностей, то с самого начала польза органов или функций больше не предполагалась как нечто очевидное. Пока располагали всемогущим отбором, чувство естественных соответствий вполне согласовывалось с позитивистским сознанием. Сегодня исследование руководствуется противоположным соображением, пытаются доказать, что так называемые финальности представляют собой иллюзию наблюдателя, что функционирование организма далеко от совершенства, что другие образования, по-видимому, были выше. За неимением в истории желаемого объяснения хотели бы ликвидировать саму проблему. Преадаптация, например, устраняет тайну соответствия между живым существом и средой. Случайность как исключение, устранение неадаптированных живых существ и случайная адаптация были заменены дарвиновским отбором. История превращается в серию событий и больше не является интеллигентной последовательностью.

Что касается механизма эволюции, то учение о случайности развивается. Генетики не признают других факторов трансформации, кроме мутаций. Живые формы якобы можно свести к соединению живых атомов, к генам. Гены и зародышевые мутации якобы представляют собой бесконечное число возможных комбинаций, внутри которых история, действуя как игра, осуществляет подбор. Достаточно было бы добавить, что ничего не известно об ортогенезах. Что касается трансформации типов, то будто представляют себе другие неизвестные случайности, внезапные катастрофы, приведшие к потрясениям живой материи.

Большая часть биологов не считает данное решение удовлетворительным. Ни приспособление друг к другу различных частей органов, ни статистическая адаптация живых существ к среде не могут быть объяснены

игрой случайных встреч. Такой позитивист, как Колери, провозглашает недостаточность полного мутационизма. Частично тайну приоткрывают, но она остается для сложных форм, которые якобы не могут быть объяснены мутациями, накопленными благодаря слепому отбору. И чтобы понять переход от одного типа организации к другому, нужно предположить цитоплазматические изменения и. может

230

231

быть, даже влияние среды, которая дополняет и вызывает мутации. Разрыв между настоящим и прошлым сегодня нам не дает возможности обнаруживать эти гипотетические феномены. Таким образом, история, которая вначале была необходима для подлинного объяснения финальностей, теперь призывается для того, чтобы признать непонятность эволюции. Двойная противоречивая необходимость, но, безусловно, противоречие неизбежное.

В самом деле за неимением внутреннего или внешнего, провиденциального или природного фактора, направляющего историческое движение, приходят к вербальным формулировкам, которые выражают просто то, что мы хотели бы знать: физико-химический детерминизм, взаимодействие «организм — среда» или, наконец, идею истории в чистом виде. Ибо катастрофы, которые воображают мутационисты, означают примерно следующее: должны были происходить события, совершаться встречи, которые породили живые формы, которые мы хотели бы объяснить, но мы можем констатировать только их существование.

А не заполняет ли метафизика пробелы науки? Можно не сомневаться, «творческая эволюция» Бергсона дала возможность понять разнообразие видов. Но, несмотря на свою привлекательность, бергсоновская теория не смогла объединить ученых, поскольку ограничивалась тем, что выразила в метафизических терминах данные проблемы. Естественный отбор как будто бы имел объяснение, ибо в согласии с детерминизмом он соответствовал явлениям, которые наблюдаются и наблюдались. «Творческая эволюция» или «власть жизни» есть и останутся вещами, которые никогда не будут доказаны или опровергнуты фактами, ибо они четко выражают наше незнание и наше любопытство.

Мутационизм, сознательный или бессознательный из-за своей недостаточности, наполненный или нет остатками ламаркизма, бергсоновская метафизика, творчество совместно с эволюцией внутри типов организации, провиденциализм, — таковы были бы сегодня самые типичные ответы, среди которых у нас нет возможности выбрать. Нам особенно важно показать в истории убежище нашего незнания. История давала ответы на все вопросы, разумеется, как бы долго ее не вела искусная сила, хотя, по правде говоря, она сама требует объяснения. Эволюция кажется очевидной позитивистам, если единственной другой интерпретацией является интерпретация отдельных мирозданий. Но много ли выигрывают, когда защищают эволюцию и не знают законов зарождения, существование которых провозглашают через эту защиту?

Предыдущий анализ позволил нам не только найти и уточнить различные понятия истории, но и навел на мысль о том, что можно различать два способа воссоздания прошлого: во-первых, отталкиваясь от настоящего и законов истории и, во-вторых, с помощью источников. Онтогенез является признаком становления видов, а ископаемые являются их останками. При сличении и различении истории людей и истории природы мы можем учитывать эту противоположность: каков индуктивный

перехода от настоящего к прошлому? В какой мере мы можем понять прошлое в свете настоящего?

История начинается, когда наш интерес связывается с индивидуальными реальностями (под этими реальностями мы понимаем не неделимые вещи, а просто определенные вещи, отличные от других феноменов одного и того же вида). Есть история Земли и история неба, а не история физических феноменов.

Однако кажется, что история зарождается вместе с природой таким образом, что человеческое любопытство обращает внимание на вещи. Некоторые законы немедленно предписывают делать вывод о том, что есть из того, что было. Например, некоторыми физиками, желавшими вернуть времени, относящемуся к релятивности, главную черту пережитого времени, и приписать всему универсуму направленную эволюцию, для изучения необратимости был использован закон расщепления энергии. Бесспорно, применение закона, пригодного для изолированных систем ко всему универсуму, не всеми учеными было признано, но если даже предположить, что все признали такое применение, все же объясняющая значимость гипотезы была бы слаба. Ибо если интерпретировать закон в свете атомистической теории через переход от менее вероятного к более вероятному, то нужно будет предположить, что в возникновении истории имеется маловероятное распределение. Задача, таким образом, отложена, но не решена. С другой стороны, если предназначать этот

закон изолированным системам, то он навязывает идею о необратимой трансформации того или иного фрагмента материи, и если только мы не интересуемся самими этими фрагментами в их конкретной единичности, то мы далеко не продвинем историческое исследование.

Кроме того, знание законов, согласно которым уран превращается в свинец, якобы позволяет установить возраст различных геологических образований. Исходя из образования металла в окиси урана, якобы прямо можно применить подтвержденную формулу (по прошествии 3000 миллионов лет 1 грамм урана дает 0,646 урана и 0,306 свинца)<sup>9</sup>. Таким образом удастся определить дату геологического прошлого и опосредованно дату жизни. Очевидно, такое заключение правомерно, если даже оно достигает такого прошлого, которое предшествовало появлению первичного сознания. Но, вынужденные предположить необратимое временное развертывание, мы больше не думаем ни о об эволюции, ни о сочетании событий и порядка, ни даже о последовательности состояний. Это время принимается за историческое просто потому, что направление хода зафиксировано.

Вместе с историей неба и Земли мы приближаемся к подлинной истории. Конечно, мы никогда не достигнем события, четко локализованного во времени или в пространстве (к тому же мы не интересуемся единичными событиями). С другой стороны, мы исследуем становление звезд или Земли только в свете наших существующих знаний. Несмотря на эти оговорки, историческая идея становится более богатой, ибо ученый ставит своей целью индивидуализированные объекты, прошлое которых он пытается воссоздать. Это воссоздание есть конец вывода, современное состояние которого представляет отправную точку.

232

233

В самом благоприятном случае, т.е. в случае с геологическими периодами, например, настоящая действительность представляет собой пространственную проекцию становления. В случае различных исторических исследований неба гипотеза нам позволяет понять образование наблюдающихся систем и приводит к выводу о вероятностном характере причин. Мы стремимся объяснить расположение наблюдаемых звезд, воображая себе некоторое предыдущее расположение, которое нынешнее наблюдение делает, по крайней мере, вероятным. История Земли использует одновременно эти разные методы: чтобы, например, понять современное расположение континентов и морей, конструируют другое их расположение, которое обычно должно порождать теперешнюю карту, датированную благодаря знаниям, приобретенным при изучении структуры Земли в различные эпохи. Более того, некоторые исторические феномены (эрозия, передвижение поверхностей и т.д.) продолжают происходить на наших глазах, наконец, случайные события (оседание или поднятие грунта) оставили следы, которые дают возможность ретроспективно наблюдать их.

Как уже видели история видов содержит в себе одновременно историю природы и историю людей. Она объясняет географическое размещение видов или современное их устройство (например, эмбриональное) с помощью гипотезы об исторических причинах. С другой стороны, она сохраняет не только последствия событий или их следы, но и сведения о прошлой жизни, которые были спасены и переданы нам. Конечно, ископаемое вовсе не такой же источник, как пирамиды. В данном случае мы имеем дело с человеческим творением, которое отсылает нас к своему создателю, а там — останки живого существа, форма которого, если можно так выразиться, высечена в материи. Тем не менее сравнение вполне законно, несмотря на эти различия. Благодаря ископаемым биолог непосредственно воссоздает некоторые виды, которые когда-то жили. Но их последовательность он понимает только как астроном, т.е. с помощью законов. Кризис трансформизма связан как раз с различием этих двух выводов, являющихся и по праву, и фактически автономными. В истории природы гипотезы могут меняться, они могут быть противоречивыми, и кризис, сопоставимый с кризисом трансформизма, не мыслим, потому что, выражаясь словами Курно, естественнонаучные истории зависят от теории.

Определенное своеобразие истории людей можно было бы легко вывести из предыдущих рассуждений. Историк интересуется индивидами, а не экземплярами какого-нибудь вида, как биолог, точно локализованными событиями, а не только астрономическими, геологическими или географическими феноменами, которые повторялись или которые сохранялись стабильно и которые имеют значение только в своих общих чертах. Историк способен понять непосредственно, а не с помощью законов, последовательность фактов. Чтобы понять решение Цезаря, достаточно признать за ним какое-то намерение, как мы это признаем за жестами или речью тех, кто нас окружает. Человеческая деятельность оставляет следы в делах, поскольку она занята созиданием. Чтобы воскрешать прошлое людей, мы не нуждаемся в науке, а только в источниках и в нашем опыте.

ствии соuwiv, ~\_ \_ посредством орудий и все но раскрывают деятельность духа.

\* \* \*

Я думаю, нетрудно будет признать разногласия, которые мы только что показали. Но могут возразить, что они не отвечают на основные вопросы. Мы уже показали разнообразие выводов, которые делаются в настоящем о прошлом. Мы выделили разные облики истории: то созидательная, то деструктивная, то случайное происхождение порядка, то иррациональный беспорядок, то необходимость редуцирования видимой фи-нальности, то выявление фрагментарного беспорядка. Но мы оставили без ответа главный вопрос: можно ли в самом деле говорить об истории природы? Можно ли установить непрерывность между космическим становлением и становлением человечества? Если необходимо прервать эту непрерывность, то в каком пункте? Так полезные логические различия оставляют нетронутыми философские вопросы. Сможем ли мы от них уклониться или дадим на них ответ?

### § 3. Естественная история и человеческая история

Бесспорно, эти проблемы, взятые в полном объеме, выходят за рамки нашего исследования. Нашей конечной целью по-прежнему остается ответ на вопрос: возможно ли и необходимо ли определение истории человечества, исходя из общего понятия истории? Мы показали, однако, что это общее понятие в учении Курно содержит в себе очевидно метафизическое единство, которое привело к идее Провидения. Затем мы выяснили методологические различия между естественной историей и историей человечества, но остается убийственный аргумент, который подсказывает здравый смысл: история человечества есть продолжение истории видов, общественные преобразования есть следствие эволюции жизни. Не является ли очевидной, таким образом, непрерывность космического становления и человеческого прошлого? И не предписывает ли эта непрерывность единственную теорию истории, которая восходила бы к самым отдаленным! временам, предшествовавшим образованию нашей планеты, чтобы затем вернуться к настоящему времени?

234

Фон Готтл-Оттлиленфельд<sup>10</sup>, размышлявший над этой проблемой, попытался опровергнуть эту так называемую непрерывность. Он^ прежде всего, ссылается на абсолютную гетерогенность наук о жизни человека и наук о природе. Первые воссоздают единство, пережитое разумными существами, вторые же конструируют в соответствии со строгой логикой и в согласии со всеми объективными данными систему абстрактных связей. И даже если эти связи применяются к становлению (как, например, в случае с геологией или биологией), они все равно сохраняют свой условный характер. Времена, которые изучает геология, несоизмеримы с реальным временем, осознание которого ощущается в самом его течении. Они являются только транспозицией пространственных связей. Обе группы наук не могут соприкоснуться, они говорят на разных языках, преследуют разные цели и подчиняются несравнимым правилам. Логическая истина естественной истории не смогла бы противоречить онтологической истине человеческой истории.

Конечно, могут быть оговорки, связанные с этим абсолютным противопоставлением реконституции (воссоздания) и конструкции (построения), онтологической истины и логической истины. Конечно, история и некоторые духовные науки изучают пережитое единство, но оно в своей тотальности недоступно: история тоже конструирует. Что касается противоположности двух временных измерений — космического и человеческого, — то она, может быть, была бы приемлема, если бы была дана как простое описание. Возведенная в метафизику, она становится парадоксальной. Является ли космическое время результатом тотальной объективации или нет, оно от этого сразу не становится ирреальным. Более того, время, которое измеряется с помощью изменения и превращения тел, как бы связано со старением объектов. Оно сохраняет черты необратимости, направленного и ритмичного течения, которые определяют время сознания. Ничто не мешает сохранить непрерывность последовательности между научным временем астрономии и биологии и человеческим временем истории.

Заклучение правомерно при условии: нужно придать конструкциям науки реальное значение. Можно и нужно указать на различия между языком физики и языком истории, но как квалифицировать один язык в качестве истинного, а другой ложного, если только не считать ложными суждения всех естественных наук? Подобно тому как физическое пространство есть извлечение (своего рода экстракт) из воспринимаемого пространства, подобно этому абстрактное время происходит из пережитого времени. Одним словом, эти два вида пространства и времени окончательно отделены друг от друга, но измеряемое время обозначает



действительное прошлое и позволяет датировать возникновение жизни. L'homo sapiens<sup>11</sup> ставят на свое место в эволюции жизни, которая сама включена в геологическое становление. Не отрицается ли, что сознание для нас фактически связано с некоторым витальным устройством? История сознания начинается с определенной эпохи, сознание появляется после длительного периода, который современный ум

236

О состоянии изучить, но который не был пережит никаким сознанием (по крайней мере, человеческим). Не получается ли здесь для всякой идеалистической доктрины парадокс и скандал? Вместо того чтобы быть первичным, сознание в этой перспективе будто бы является запоздалым и подчиненным феноменом. Противопоставили идеалистическое требование факту эволюции и связали эти два термина в метафизическом видении. В начале якобы было Мышление, хотя человеческое мышление проявляется только в конце движения. Ибо это движение якобы полностью является порывом создателя, духовной сущности, которая достигает ясности в человеке.

Чтобы избежать этого легкого и вместе с тем туманного решения, другая идеалистическая доктрина напоминает, что историческая наука есть творение духа. Прошлое существует только для сознания и благодаря сознанию. История Египта есть, прежде всего, история египтологии, реальность не существует до нашего исследования; она сливается с сознанием, которое мы из нее получаем. Но можно ли без метафизики отстаивать эту формулировку, когда речь идет о нам подобных, которые, как и мы, жили и которые, как и мы, не сводимы к рефлексии или науке? И если мы выясняем действительность человеческой истории, то на каком моменте нам остановиться, поскольку мы идем от истории к предыстории, а от предыстории к эволюции животных?

Мы не нуждаемся ни в мифе тотального и первоначального Мышления, ни в абсолютном идеализме. Мы признали факт последовательности: человеческая история появилась после истории животных. Но последовательность еще не означает непрерывность. Конечно, когда есть духовный порыв, который способен создавать, внезапно открывать, то неважна гетерогенность живых существ, близких в эволюционном ряду. В таком случае непрерывность также легко показать, как трудно и невозможно ее опровергнуть. С точки зрения позитивистской науки, действительная непрерывность якобы включает в себя сведение высшего к низшему или, по крайней мере, объяснение высшего низшим. Однако механизм эволюции видов остается для нас загадкой, мы также не понимаем возникновения жизни из неживого. Неясно также происхождение человека или разума. В этих условиях, если даже признать факт последовательности, историческое видение не предписывает и не включает никакого философского следствия. Каждый имеет право интерпретировать прошлое, следы которого мы собираем и моменты которого фиксируем.

Непрерывность или преемственность иллюзорна и в другом смысле. Если биолог ищет довольно многочисленные промежуточные формы для заполнения пробелов между разнородными формами, то он по большей части добьется того, что уничтожит скачки не полностью, объединит с помощью многочисленных переходов один вид с другим, один тип устройства с другим, одну фауну с другой. Прерывистость еще более неопровержима, когда связывают историю человека со становлением универсума.

Могут возразить, что эти оба аргумента базируются на недостаточности наших нынешних знаний. Но нельзя ли показать некоторые эволюционные ряды, которые с помощью последовательности форм дают карти-

237

ну ритмичного и направленного движения? С другой стороны, не может ли нам стать известным завтра механизм эволюции? Из-за отсутствия доказательств, недостаточен ли факт последовательности для создания благоприятной презумпции того, чтобы единство истории оставалось самой правдоподобной гипотезой? В самом деле, недостаточно ссылок на наше незнание, всегда есть риск, что оно может иметь временный характер, необходимо анализировать через идеи сами сущности.

Вернемся к вопросу, который мы поставили в начале, — существует ли история природы? Мы показали, что историческое исследование начинается с того момента, когда мы достаточно заинтересуемся фрагментом действительности, чтобы из него сделать отправную точку объяснительного движения вспять. Мы стремимся воссоздать состояния, через которые прошли Земля и небо, прежде чем принять ту форму, которую сегодня наблюдаем. Если вопрос касается природы в целом, то у нас нет никакого средства философски выбирать между различными ответами. Первое, что нам дано, — это сложное разнообразие,

которое представляется нашему восприятию. Должны ли мы за пределами этой пестрой и меняющейся видимости представить мир атомов, который безразличен ко времени? Не являются ли тела, которые нам кажутся стабильными, только случайными системами, появившимися вследствие бесчисленных возможных комбинаций атомов? В этом случае исторические изменения имели бы видимый характер и подлинной действительности соответствовало бы постоянство элементов. Или напротив, сравним ли универсум (мир) в целом с туманностью, которая распадается, с энергией, которая расщепляется, с атомами, которые преобразуются, с телами, которые расширяются? Подчинен ли этот мир попеременному ритму расширения и сжатия или необратимой эволюции? Чему может отдать предпочтение философ среди различных гипотез? Еще раз проанализировав механизм исторического воссоздания в естественных науках, еще раз обнаружив неопределенность, свойственную генерализации частных законов, можно только констатировать недостоверность и противоречивость результатов и уступить историю универсума будущему теоретических наук.

Однако данного вывода недостаточно. Ибо более или менее сознательно задаются вопросом: имеет ли природа историю в другом смысле? Утверждение, что человек имеет историю, не ограничивается констатацией наличия дисциплины или факта, что человеческие общества изменяются и следуют друг за другом. Такое утверждение идет дальше, оно включает в себя своего рода способ понимания сохранения прошлого в настоящем и наводит на мысль о том, что история неотделима от самой сущности человека. Допустим, что одни виды произошли от других, но обезьяна остается обезьяной после того, как дала рождение человеку. Для вида животного история заключается в том, чтобы родиться, распространиться, а затем исчезнуть. Фактом является именно то, что путем зародышевых мутаций или под влиянием среды формируется новая группа. Но здесь индивиды не являются менее природны-

ми и более историческими, ибо как те, кто остались такими же, так и те кто стали другими, ничему не научились друг у друга и ничего не создали друг для друга.

Напротив, человек имеет историю, потому что он становится человеком благодаря времени, потому что создает произведения, которые его переживают, потому что собирает памятники прошлого. История-реальность и история-наука действительно существуют с того момента, когда люди начали передавать друг другу общие достижения, продвигаясь вперед благодаря этому последовательному развитию. Ибо повторение того, что было пережито или мыслилось, вводит двоякую возможность невольно воскресить прошлое или признать его с тем, чтобы принять либо отвергнуть. Следовательно, являясь хозяином своего выбора, человечество имеет историю, потому что оно ищет свое призвание.

Могут возразить, что между сознательным повторением прошлого и быстротекущей материей, полностью находящейся в исчезающем настоящем, мы забыли царство жизни. Не представляет ли оно само эту консервацию прошлого, эту аккумуляцию опыта? Прежде всего, надо подчеркнуть, что жизнь, которую мы сегодня наблюдаем, выкристаллизована, т.е. оформлена. Поколения живых следуют друг за другом, не отличаясь друг от друга (неважно, что случайность наследственности или работа животноводов преобразуют некоторые живые существа). В течение индивидуальных существований прошлое сохраняется в форме привычек или условных рефлексов. Но — и ничто так хорошо не иллюстрирует специфичность исторического порядка — эти индивидуальные приобретения исчезают полностью. Для сравнения нужно рассмотреть историю видов. Мутацию можно было бы уподобить историческому событию, последовательность видов — последовательности обществ, совокупность животного царства — тотальности человеческого становления. Субъект эволюции — это жизнь, а в обществе — это человек.

Конечно, между вещами, которые мы считаем мгновенными, и духом, неотделимым от своей истории, можно представить себе множество промежуточных звеньев. В некотором смысле вся материя имеет пластичный характер и сохраняет след влияния, которому она подверглась. Нужно было бы проанализировать различные способы, в соответствии с которыми действительность сохраняет метку своего прошлого: обратимые и необратимые физические трансформации, необратимость жизненных феноменов, невозможность для живого существа снова стать тем, кем оно было, вечность клеток и неизбежное старение сложных живых существ и т.д. Во всяком случае, как это мы видели, биогенетический закон не подтверждает утверждение о том, что прошлое жизни присутствует в нынешних существах.

Главное для нас состояло в том, чтобы доказать неустранимую специфичность человеческой истории. Итак, это было подтверждено всеми попытками, предпринятыми для ее отрицания. Человеческий вид имеет свою историю, в то время как виды животных имели бы только одну историю на всех, отсюда формулировка: эволюция, остановившаяся в царстве животных, продолжается в человечестве. Единственный случай, когда биологическая эволюция оставляет живое существо в своей индивидуальности, в своей наследственности, почти похожим на себя. Можно, ко-

нечно, сравнивать распространение древних ящеров с распространением людей сегодня, но не в завоевании планеты, являющейся первым местожительством человечества, которое не нуждалось в распространении для того, чтобы иметь историю. Ему достаточно было создать орудия и памятники и изменяться самому через свои творения. Только человек имеет историю, потому что его история является составной частью его природы, или, лучше сказать, его история и есть его природа.

Даже если в соответствии с некоторой метафизикой определить человека как животное, которое создает орудия, имплицитно можно было бы признать это своеобразие. Ибо действие, с помощью которого человек определил условия своего существования при создании средств производства, есть первое действие и требует от деятеля, также как и от его компаньонов, нечто вроде разума. И вот почему можно сказать, что человеческая история включает духовную связь между индивидами, чтобы не говорили, что данное определение ведет к спиритуализму, который противопоставляется материализму. История всегда есть история духа, даже если она является историей производительных сил.

Если противоположность между историей, присущей человеку, и «случайной» историей, чуждой вещам и живым существам, обоснована, то отказ от непрерывности (преемственности) между космическим становлением и человеческим становлением приобретает совсем другое значение. Речь больше не идет о временном разрыве, о пробеле в науке, речь идет о том, чтобы признать границы, которые не может перейти объективная наука.

В самом деле, ученые постепенно конструируют физический мир, который они продолжают в гипотетическое прошлое и в нем помещают историю видов. Какими бы обоснованными ни были эти интерпретации, если даже их представить завершенными и цельными, все равно они не смогут редуцировать прошлое человечества к случайным изменениям, они не разрушат уникальную значимость истории, ибо никогда не объяснят сознание из того, что не является сознательным, ни разум — из неразума.

Невозможность дедуцировать сознание очевидна, ибо эта дедукция включает в себя само сознание. Первый член дедукции уже предполагает так называемое следствие. Бесспорно, некоторые здесь увидят простую ограниченность нашего рассудка и без колебания будут утверждать, что биология описывает генезис сознания. Но здесь наблюдается иллюзия относительно значения научных результатов.

Мы признали факт последовательности, мы не ставим под сомнение то, что человек не мог появиться в какую-то точно определенную дату. И появление человека по времени совпадает с появлением сознания. Но даже если предположить, что открыли механизм появления человека, все равно этим пока не объяснили бы формирования сознания. Биология, исходя из своего метода, не изучает сознание как таковое или изучает его как какую-нибудь вещь среди других вещей, как форму поведения или совокупность признаков. Она пренебрегает, и не мо-

жет не пренебрегать, тем, что сознание есть в себе и для себя. Мы не утверждаем, что человек всегда существовал, но духовный порядок представляет собой нечто внешнее для реальностей, которые изучают науки о природе.

То же самое можно сказать о том, что разум, способность понимать ситуацию в своей единственности или комбинировать средства для определенной цели, проистекает отнюдь не из простого развития восприимчивости сознания или слепого инстинкта. Разум мог произойти из неразума только в результате неожиданного скачка.

Одна иллюзия скрывает эти нарушения непрерывности (преемственности). Предполагают заполнить разрыв между материей и жизнью, между жизнью и сознанием, между формирующимся сознанием и разумом, воображая, что переход от одного термина к другому имеет поступательный характер. Как если бы время было собственным творцом и было бы достаточно свести, по существу, разнородные реальности. Множество промежуточных форм якобы пока не включает в себя ассимиляцию родов. Если замечают у некоторых обезьян зачатки разума, то скорее обезьяны покажутся более близкими к человеку, а не разум превращается тут же в комбинацию неразумных действий.

Эту ретроспективную иллюзию мы будем изучать в человеческой истории. Если исследование истоков приняло в области религии или морали такое значение, то потому что здесь видели средство редуцирования специфичности религиозного или морального факта. Но забыли, что перспектива, ориентированная на

настоящее, всегда завершается высшим пределом. Именно человек стремится встретиться с предками в царстве животных, ребенок со зрелым человеком, который рассказывает о своем детстве, именно развитые общества исследуют примитивные общества, именно позитивисты определяют место в истории суевериям и теологиям. Продолжение повествования прикрывает противоположность сущностей. Если историк будет пренебрегать внутренним значением нравственности или религии, то он будет иметь дело с воссозданием становления, но он ничего не объяснит.

\* \* \*

Таким образом, в вопросах об отношениях универсума и человечества мы одновременно признаем последовательность и разнообразие миров. Позитивистская наука никогда не найдет того, что она в принципе решила игнорировать. Изучение внешнего мира является только аспектом человеческой истории. Поэтому оно всегда будет иметь автономный характер. Более того, история духа для человека представляет собой естественную историю.

## § 4, Время и концепты истории

На предыдущих страницах мы выделили три концепта истории. Первые Два, имеющие точный характер, появились с самого начала: одно, связанное с понятием случайности, включает в себя прерывность причинной ос-

240

241

новы, другое, связанное с понятием эволюции, напротив, содержит в себе глобальное и направленное движение. С другой стороны, мы противопоставили всякой естественной истории человеческую историю, определив ее через сохранение и сознательное воссоздание прошлого.

Мы хотели бы показать, что первые два понятия годны для всех историй, но они принимают различное значение в зависимости от того, применяют их к природе или к человечеству. Они точно описывают реальность времени, но только сознательное воссоздание прошлого дает возможность определить подлинную историчность.

В соответствии с первыми двумя соединенными определениями история требует, чтобы разбросанные изменения объединялись в единое направленное движение, но без того, чтобы оно уничтожило встречи системы с внешними данными, или внутри системы между относительно независимыми фактами. Отрицание истории означает ликвидацию одного или другого из этих дополнительных аспектов. Либо изменения не составляют в единую целостность, либо эта целостность не подлежит необратимой трансформации. Циклы расширения или сжатия, вечного возвращения подтвердили бы последнюю гипотезу, а законы постоянства — первую. Атомистическое видение природы оставляет место только локальным событиям, элементарным флуктуациям, связанным друг с другом, но лишь благодаря случайности своих совпадений.

Выше мы указали, что только наука может определить в этих различных смыслах, является ли природа исторической или нет и в какой области она исторична. С другой стороны, мы показали, что достаточно взяться за какой-нибудь конкретный объект — планету, Солнечную систему, — чтобы воссоздать отдельную историю. Наконец, на определенном уровне жизнь имеет черты, которые сближают ее с историческим порядком: старение живых существ, эволюция видов показывают одновременно аккумуляцию опыта, обновление форм и глобальное поступательное движение к какому-нибудь концу.

Возможно ли, не вдаваясь в научные дискуссии, идти дальше? Возможно ли, чтобы эти изменчивые видимости скрывали неподвижную вечность? Возможно ли, чтобы жизнь и история включались в реальность стабильную, зафиксированную навсегда или сведенную к множеству элементов, только комбинации которых имеют нестабильный характер? Приходится спрашивать, является ли время иллюзией или, наоборот, реальность времени не включает ли в себя реальность истории. В самом деле, и мы сейчас постараемся показать это, одни и те же черты, которые позволяют нам распознавать историю, позволяют также определять реальное время.

Это время обычно представлено таким образом, будто оно происходит от. прожитого времени. С самого начала мы предписали становлению конкретного универсума непрерывную последовательность состояний, которые мы наблюдаем в себе. Даже абстрактная идея сохраняет эту привилегию. Представляют себе цепь бесконечную, звенья которой якобы переходят друг в друга благодаря своему существованию, а затем сразу же погружаются в небытие. Прошлое является вместилищем для будущего.

в которое оно якобы проникает в каждое мгновение, подбирает то, что уже было и, следовательно, то, чего больше нет. Цепь разворачивается бесконечно, и нет возврата назад. Но отдельно от находящихся в нем вещей время есть не более чем пустое понятие, слово. В самом деле, пространственное время тоже связано с изменяющимися реальностями, и мы его измеряем в соответствии с этими движениями. Следовательно, ни множественность времен, ни относительность синхронности не являются непонятными и абсурдными.

Эти парадоксы мало касаются историка. Абсолютная синхронность есть синхронность прожитых опытов, но историк представляет себе воссоздание следствий таких опытов, в которых и для которых ощущение не отличается от объектов (оно само является объектом науки). Следовательно, мало значения имеет то, что невозможно разделить время многочисленных систем и достичь научными измерениями единого времени целостной системы. Известный путешественник, отправленный на пушечном ядре, вернулся бы более старым, чем его современники, оставшиеся на Земле, если бы скорость событий жизни менялась в зависимости от скорости движения, но, в свою очередь, он не созерцал бы обратное движение событий.

Только необратимость, а не единичность и постоянство, времени интересует историка. Итак, кажется, что мы постигаем универсум как временно ориентированный и вместе с тем детерминированный: в самом деле, мы полагаем последовательность двух различных состояний, только связывая их друг с другом через отношение каузальности. Правило детерминизма представляет собой временной порядок длительности. Могла бы цепь, перематываясь, привести к первоначальному состоянию? Чтобы ответить на этот вопрос, спросим себя о том, какие представления возможны из обратимой последовательности. Необходимо представить совокупность таких действий и реакций, которые циклы точно воспроизводят, и конец цикла приведет к начальному состоянию. Идеальный механизм избежал бы становления: т.е., другими словами, реальный механизм изменяется в зависимости от многочисленных влияний, которым он постоянно подвергается<sup>12</sup>. Время проистекает из необратимости неполного детерминизма, и всякий детерминизм, спроецированный в будущее, обязательно является неполным, состоящим из серий и относительно изолированных ансамблей, включающих в себя случайные встречи. Оно также проявляется в продолжающихся последствиях. Без сомнения, здесь наблюдается достоверная репрезентативность реального, которая достигается через придание объективной Ценности некоторому перцептивному или научному эксперименту. Но эта репрезентативность, по-видимому, не может быть опровергнута, ибо всякое позитивистское, аналитическое и частное знание, по существу, отделяет фрагмент от мира. Однако если некоторые законы отвергают определенную точку зрения на историю, тем не менее они предполагают прерывную причинную нить, исключаящую точное повторение состояния целостного универсума. Во всяком случае на нашем Уровне, если мы рассматриваем относительные и временные единства, которые представлены вещами и живыми существами, то мы можем констатировать реальное многообразие, ведущее одновременно к про-

242

тивоположности случайностей и эволюции, а также к необратимости становления.

До сих пор мы довольствовались тем, что термин «событие» брали как синоним понятий «встреча» или «случайность». Мы его смешиваем с конкретным фактом в своей пространственно-временной совокупности или с совпадением серий. Теперь в своем анализе следует пойти дальше, ибо эти два определения уже применяются к конструкции духа.

Событие есть самое основное данное: это то, чего нет, но происходит, пронизывает жизнь, переходит через неуловимую границу, отделяющую два мига; этот камень упал, этот индивид издал крик, я отправился в такое-то место. Чистое событие имеет пунктирный и мимолетный характер. Завершаясь, оно исчезает (в двояком смысле слова). Оно есть содержание перцепции, но не стабильной перцепции, которая бы закрепляла длительное настоящее. Вообще, оно существует только для сознания: либо оно является актом сознания в своей мгновенности, либо интенци-ональным объектом какого-либо акта.

Мгновенная схваченность или схваченность мгновенности, она недоступна, неуловима, за пределами всякого знания. Возможно всего-навсего то, что память его вызывает, а рассказчик его вспоминает. Неважно, идет ли речь о естественном или человеческом событии: мы рассказываем об обвале, о взрыве так

же хорошо, как о поведении. По правде говоря, воссоздание меньше всего принадлежит истории, сотворенной человеком и для человека. Внутри этой истории занимает место материальный феномен, ибо он является частью индивидуального или коллективного существования, речь идет о материале повествования.

Чтобы сохраниться в качестве естественного, событие нуждается в разработке, во включенности внутри детерминизма. Благодаря установленным стабильностям, а также, может быть, благодаря расчленению перцепции мы получаем серии и системы. На всех уровнях как в обычной жизни, так и в мире науки мы познаем случайности или встречи, неизбежно образованные посредством отделения вещей или законов, изоляцией живых существ или совокупностей, которые выражают и делают возможным понимание неуловимого события.

Напротив, человеческое событие может быть сохранено без его выражения в терминах каузальности, поскольку оно как таковое понятно. Такое естественное событие, как падение капли, может превратиться в исторический факт: в определенный момент конденсация водяного пара приводит к образованию осадков, а конденсация сама есть следствие охлаждения какой-то массы воздуха и т.д... Зато моя реакция на это событие, имеющая, насколько можно предположить, мгновенный и быстро исчезающий характер, уловима в своем мимолетном становлении, в той мере, в какой она осознанна. Поведение сумасшедшего не понятно другим: как естественное событие оно нуждается в конструкции детерминизма. Акт духа как таковой доступен только субъекту, а как разумный акт доступен всем. Доступным является всякое животное

или человеческое поведение, которое предстает перед глазами наблюдателя как комбинация средств и целей, но интерпретация действительна только тогда, когда комбинация сознательно или нет была в начале акта.

Можно возразить, что в понятии события мы соединили две идеи: идею течения времени и идею мгновенности. Естественные или сознательные феномены в этом смысле необязательно являются событиями. Напротив, они выделяются всегда на стабильной основе. Некоторые языки противопоставляют продолжающиеся и законченные действия, вербальные нюансы одновременно различают связи предшествования и следования, а также самые сложные связи между началом, продолжением и завершением.

Термин, по отношению к которому определяется событие, допускает множество значений: либо его совмещают с каузальной совокупностью, серией или системой, которую мы назовем эволюцией, если влечет за собой направленное становление, или порядком, если представляется временно или окончательно стабильным. Либо этот термин соответствует тому, что продолжается по контрасту тому, что происходит.

Эти три гипотезы действительны как для природы, так и для человечества. И там и тут различают поступательное изменение и мутацию, как состояние системы и внезапные изменения (равновесие и кризисы), живые существа, которые долго живут, и существа, жизнь которых коротка, — дела в противоположность вещам. Но вместе с человеческим порядком эти противоположности получают более богатый смысл.

Временно ограничимся тем, что свяжем эти противоположности с разнообразием миров, которые составляют историю человечества. Живое существо от момента к моменту непрерывно изменяется, но вместе с сознательной волей вступает в дело возможность превращения и нарушения обычного порядка. Привычки, способ бытия, характер зафиксированы: призыв к милости, озарение истиной, радикальная решимость содержат в себе нечто вроде вечного резерва. Антитеза внутреннего времени и мгновения связана также с антиномией жизни и духа и присуща внутреннему миру каждого индивида, а также целого вида.

Мы еще раз отмечаем специфичность человеческой истории. Все истории, огромное число которых уже выделили, могут быть естественными, лишь бы связывались с отдельными вещами. Но в той мере, в какой склоняются к более широким ансамблям или элементам, напрасно будут искать эволюцию, которая бы связывала фрагменты или направляла бы глобальное движение. С другой стороны, живое аккумулирует опыт, который не признает и не передает. Все люди, как и животные, идут к небытию. Но на этот раз на высшем уровне открываются бесконечные горизонты. И именно когда доходят до целостности, то открывается сущность человеческого становления. Только человеческий род втянут в приключение, целью которого является не смерть, а самореализация.

Итак, точные концепты применяются ко всем порядкам становления, которые одновременно характеризуют историю как наиболее общую историю, которая связана с необратимостью времени. Но когда речь идет о человеке, то мы в них не признаем того же значения, которое имеет в виду Курно. Фаза, названная им исторической, характеризуется той ролью, которую в ней играли случайности. Он был готов разочароваться в исторической этиологии, если не приходил к заключению, что в любом случае конечное состояние воспроизводится. События должны были пересекать, задерживать или ускорять эволюцию, но не отклонять.

По нашему мнению, понятие истории не связано, по существу, с гипотезой целостного порядка. Здесь решающее значение имеет осознание прошлого и желание определиться в соответствии с ним. Различие между людьми и подлинно историческими народами, а также теми, кто таковым не является, выводится не из ритма изменений и не из самобытности учреждений. Жить исторически значит одновременно хранить, оживлять память о наших предках (или о других обществах) и судить о них. В этом смысле можно понять высказывание Гегеля: только те сообщества являются действительно историческими, которые создают историю своего становления.

Предыдущие страницы позволяют нам установить рамки и отметить начало нашего исследования. Поскольку история людей существенно отличается, мы только ее будем рассматривать. И поскольку познание прошлого представляет собой аспект исторической действительности, мы не будем разделять рефлексию над наукой и описание становления. Теория, как и язык, не должна разъединять субъект и объект.

В другой работе мы рассмотрели принципиальные попытки создания теории исторического познания и пришли к негативным результатам. Здесь нет ни автономной критики, ни критики, предшествовавшей философии. В творчестве Риккерта, как и Вебера, в конечном счете специфические признаки действительности возвышаются над своеобразием знания. Риккерт исходит из трансцендентального «Я», но тайком вновь вводит качества объекта, от которых он абстрагировался. Исходя из абстрактного и формального определения ценности (все, что нас интересует), он снова находит ценность содержания духовных суждений. Он признает, что значения, определенные через отношения к ценностям, даны непосредственно. Больше недостаточно противоположности, установленной Ксенополом между фактами существования и фактами последовательности. Эта противоположность двусмысленна так же, как и противоположность между порядком и историей, она обязывает сблизить такие разные исследования, как история неба, история видов и история обществ.

С другой стороны, нет исторической науки, правомерность которой была бы также бесспорна, как правомерность ньютоновской физики была бесспорна для Канта. Следовательно, как считал Зиммель, критика исторического разума должна быть больше деструктивной, чем кон-

структивной, больше феноменологической, чем логической. Она должна признавать не постулированную универсальность, а доступную объективность.

Двойкий результат легко объясним: субъект является не трансцендентальным «Я», а историческим существом. Поэтому напрасно спрашивать себя, любознательность историка или структура истории должны быть рассмотрены в первую очередь, поскольку они переходят друг в друга. При классификации наук, может быть, колебались бы между разными антитезами: природа— общество, природа— дух, природа— история. Выбор неизбежно будет иметь прагматический характер, если он меньше будет основан на метафизике. В случае нашей попытки следует анализировать знание, которое человек в истории приобретает о самом себе и об эволюции. Рефлексия над сознанием истории является началом философии, так же как и методологии, потому что один и тот же вопрос доминирует и там и тут: как индивиду удастся уловить человеческую то-

тальность;

## Примечания

<sup>1</sup> Сам Курно указывает на различные гипотезы: может быть, они носят случайный характер, может быть, наоборот, они ориентированы на цель, которую преследуют, а может быть, речь идет о взаимодействиях.

<sup>2</sup> Теоретически он признает обратную возможность, а именно, что время распространяет последствия случайности. *Essai sur le Fondement de nos connaissances*. §311.

<sup>3</sup> Эти замечания были бы еще более верными, если бы рассматривали теорию истории людей. История идей и этиология расположены рядом. Кроме того, не видно синтеза непрерывного прогресса, характерного для движения цивилизации, и закона возрастания и заката, который управляет делами жизни (даже империями и народами). По правде говоря, может быть, здесь меньше речь идет о недостаточности, чем о продуманной концепции множественности исторических движений, не имеющих композиции, ибо составляющие части слишком гетеро-генны для сохранения результата (*Matérialisme, vitalisme, rationalisme*. Paris, 1923, p. 170).

<sup>4</sup> *Caullery*. *Le problème de l'Evolution*. Paris, 1931, p. 34.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 429.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>8</sup> *Le Roy*. *Exigence idéaliste et le fait de Evolution*. Paris, 1927, p.101.

<sup>9</sup> *Caullery*, *op. cit.* p. 28.

<sup>10</sup> См. *Wirtschaft als Leben*. Jena. 1925 (и в частности, *die Grenzen der Geschichte*. 1903, который фигурирует в этом сборнике) и *Wirtschaft und Wissenschaft*. Jena. 1931, гл. IV.

<sup>11</sup> Человек разумный. — *Прим, перев.*

<sup>12</sup> Cf. *Ruyer R*. *Le sens du temps // Recherches philosophiques*, 1935-1936.

246

## Раздел II

# Человеческое становление и историческое понимание

## Вступление Понимание и значение

Отныне мы будем брать термин «история» в узком смысле, т.е. в том смысле, который мы только что определили: то в его объективном значении, то в субъективном (невозможно, действительно, избежать этой, если можно так выразиться, хорошо обоснованной двузначности, поскольку познание неотделимо от становления). Наука о человеческом прошлом пользуется той привилегией, которая принадлежит только ей, она связана с живыми существами, которые мыслили и жизнь или образ действий которых хочет переосмыслить. Но есть основание для различия понимания, стремящегося к раскрытию внутренней связи с действительностью, и объяснения органического или неорганического мира. Мы понимаем законы Кеплера, но мы объясняем природу. Человек понимает самого себя и понимает то, что он сотворил.

Таково фундаментальное различие между двумя типами знания, которое мы бы предложили. Впрочем, мы его не будем использовать, для нас будет важно только различие между пониманием (уловить интеллигибельность объективно данного) и каузальностью (установление причинных правил в соответствии с регулярностью последовательностей).

В этом вступлении мы хотели бы вспомнить другие дефиниции, которые давались термину «понимание» (переведенное с немецкого *Verstehen*) для уточнения понимания, на котором мы остановимся, а также для того, чтобы, в той мере, в какой это возможно, развеять двусмысленности.



Рассматриваемая как новая психология, теория *Verstehen* (понимания) может быть связана с именами, Дильтея, Ясперса, Фрейда и даже Шпрангера. И в соответствии с изучением либо одного, либо другого автора основная идея меняется.

Дильтей сформулировал противопоставление, которое стало классическим в Германии: «Мы объясняем природу, но мы понимаем человека». Структура внутренне присуща психическим феноменам, и мы можем ее только выделить. Наоборот, мы реконструируем физические феномены исходя из элементов, состав которых происходит из психической совокупности. Реальность здесь имеет целостный, а там атомистический характер.

Концепция Ясперса имеет совсем другой источник. Чтобы систематизировать очень разные результаты психологии и психопатологии, Яс-перс предложил отделить полностью понимание («понимающие» связи)

248

от каузальности (каузальные связи). Что слабый ненавидит сильного, что бедный завидует богатому, что обиженный не ценит высшие ценности, — все это со всей ясностью мы понимаем сразу без ссылок на правило или закон. Напротив, мы констатируем в соответствии с порядком последовательности, что сифилис вызывает общий паралич, но мы этого не понимаем.

Во фрейдизме тоже увидели применение метода понимания, потому что психоанализ интерпретирует бессознательную рациональность поведений, имеющих внешне механический или случайный характер, рациональность, и это верно, подвешена на иррациональных комплексах, но которая тем не менее, как всякая выразительная мысль, непосредственно понятна психологу.

Наконец, Шпрангер тоже ссылается на слово «понимание», но в данном случае речь идет, если можно так выразиться, о спиритуалистской психологии, которая больше касается объективного духа, в котором участвует сознание, чем фактов сознания. Таким образом, он старается исследовать различия миров ценностей и идей, в которых живут люди.

Этот последний метод едва ли принадлежит психологии, он нас ведет к другому источнику теории понимания. Уже у Дильтея, особенно в конце его жизни, понимание обозначает действие, с помощью которого мы переходим от знака к обозначаемой вещи, от выражения к сознанию, которое себя выразило в том, что сделало решительный шаг, стало условием наук и связей людей, ибо каждый, замкнутый в самом себе, открывается другому только через посредство своих деяний (в самом широком смысле слова).

В самом общем виде понимание обозначает формы (или одну из форм) познания другого. Стремятся к его определению для того, чтобы обосновать логику гуманитарных наук или, как говорят по-немецки, наук о духе.

Очевидно, что это разнообразие мнений не обходится без умножения сомнений и путаницы, тем более что каждая из этих концепций содержит трудности. Как определить структуру, о которой говорит Диль-тей? Охватывает ли она всю психическую жизнь или за ее пределами существуют продолжения, имеющие естественный характер неинтеллигибельных фактов? Как охарактеризовать «понимающие» связи, о которых говорит Ясперс? До каких пределов они простираются? Является ли это действием тела на душу (или обратным действием), которое, собственно говоря, непонятно? Если мы не понимаем связь «сифилис — общий паралич», то не потому ли, что не знаем механизма передачи или закона, из которого можно было бы вывести это предложение, не потому ли, что эта связь в сущности непонятна? Не пришли ли мы к противопоставлению понимания опосредованного пониманию непосредственному или еще к противопоставлению построению обнаружения?

Наоборот, когда рассматривают познание другого, то появляются иные вопросы. Можно ли уловить непосредственно жизненный опыт Другого? Проходит ли через дух неизбежная эстафета связи между индивидами? Удастся ли разделить состояния души или только их воссоздать? " т.д. Будет легко, но бесполезно продолжать список этих вопросов.

249

Пока же следует произвольно установить определение, но не решать проблемы.

Можно было бы зарезервировать за термином «понимание» значение одной из форм познания другого (мы к этому вопросу вернемся позже), но мы предпочтем выбрать самое широкое значение. Понимание обозначает такое знание о жизни и людских творениях, которое существует так долго, что этим они понятны без установления каузальных регулярностей. Но вопрос в том, как охарактеризовать эту понятность? Дильтей настаивал на связи части с целым, Ясперс — на связи средства и цели (рациональное действие было для него типом «понимающего» поведения), другие настаивали на связи знака и обозначаемых вещей или выражения и чувства. Как выбрать или (это одно и то же) как определить понятие смысла, являющегося коррелятом понимания (которое всегда связано с тем, чтобы уловить смысл).

Мы берем это слово также в самом широком значении: всякое мысленное содержание, всякий объект интенциональности, с нашей точки зрения, будет иметь значение. Ни цель, ни ценность, ни целостность не смешиваются со значением как понятием, стоящим над всеми совокупностями, над всеми связями, в которых проявляется дух. Мы говорим о понимании, когда сознание выявляет такое значение, которое, будучи имманентным действительности, было или могло быть мыслимо теми, кто его пережил или осуществил.

Теория понимания, видимо, выйдет за рамки этой работы, поскольку она должна служить введением к гуманитарным наукам, в частности к психологии и истории. С другой стороны, нам трудно отделить исследование исторического понимания, являющегося его самой близкой и вместе с тем самой сложной формой.

Мир историка есть мир нашей повседневной жизни в своей непосредственной целостности. Области, которые науки выкраивают и отделяют друг от друга, представляют собой некое единство в наивном сознании. Но наивность вовсе не ведет к упрощению. Все частные понимания принимают участие в истории, поскольку ее объект есть становление, в котором и через которое рождаются духовные миры. Наука изучает разом эти миры и становление, которое является их началом, а может быть, даже единством.

Не охватывая в целом проблему, мы в первой части затронем принципы всякого понимания и всякого значения, а именно: жизненный опыт и рефлексию. В следующих двух частях мы изложим логику понимания; выделив две главные проблемы нашего исследования: исходя из плюралистичности систем интерпретации, мы будем искать возможность универсально пригодного статического понимания; затем мы изучим воссоздание исторических движений. Короче, в поисках истины мы будем идти в двух направлениях — в направлении фрагмента и в направлении целого, ибо целостность по своему определению совпадает с самой исторической эволюцией.

## Часть первая

# От индивида к истории

## Вступление

Мы только что обозначили центральную тему этой части: описать, как сознание понимает себя, чтобы уточнить связи пережитого опыта и значения, возрождения и реконструкции, участия\* и знания. В то же время мы постараемся определить место исторического познания среди различных аспектов познания человеком самого себя.

Не будет ни невозможно, ни неестественно сразу добиться этой двойной цели. В самом деле, для измерения расстояния от пережитого опыта к мысли нормально анализировать последовательно рефлексию о самом себе отдельного сознания и постижение психологического состояния внешним наблюдателем. С другой стороны, чтобы выделить как намерение историка, так и структуру объекта, нужно рассмотреть историческое познание как продолжение самопознания и познания другого. Историк является одновременно и очевидцем, и активным участником, он ищет в прошлом самого себя и другого. Наконец, присутствующий во мне объективный дух создает сообщество, которая позволяет мне общаться с другими, он также определяет коллективную реальность, становление которой интересует историка. Именно в заключение этих трех исследований, ориентированных к этому термину и ограниченных им (§ 1-3), появятся значение и характер исторического познания (§ 4).

## § 1. Самопознание

Каждый является для себя одновременно самым близким и самым загадочным существом. Другой, может быть, знает лучше, чем я, намерения моего поведения, мои привычки, мой характер. И тем не менее каждый возмущается, когда утверждают это вполне возможное превосходство очевидца над участником действия (по крайней мере, если это превосходство не сводят к превосходству беспристрастного наблюдателя над заинтересованным). Ибо, прежде всего, мы сами себя не знаем, мы есть как таковые. Мы сознаем каждое мгновение нашего душевного состояния, и мы обязаны углублять и выяснять это сознание. Рефлексия духа над самим собой повторяется до бесконечности и свидетельствует о суверенной мощи. Впрочем, мы не нуждаемся в рефлексии: то, чем мы являемся, — это глобальная интуиция, порожденная многочисленными ощущениями, и она нас каждую секунду обнаруживает. Мы являемся для самих себя «этим» несравненным монстром, предпочитаемым всему»<sup>1</sup>, а не этим интеллектуальным образом, представляющим совокупность настроений или действий, созданным другими, которые нам его присылаю! как иллюзорное отражение нашего бытия.

251

Самопознание есть такой тип познания, который является одновременно самым бесспорным и самым трудным для мысли, ибо оно нам предписывает факт единства субъекта и объекта. Отсюда следует, что благодаря бесконечной диалектике всякое самопознание является частью своего объекта, который оно неизбежно трансформирует, потому что этот самопознающий объект уже больше не является тем, чем был до осознания. Наконец, цель, которую преследует самопознание, вопреки видимости, не определена. Означает ли самопознание то, что нужно стать историком своего прошлого, психологом своего характера, психоаналитиком своего бессознательного? Или, наоборот, открывать свои возможности, выбирать свои желания, совпадать со своим идеалом?

Последующий анализ не предполагает исчерпать ни одну из указанных проблем. Он только должен расставить по своим местам различные формы, которые принимает самопознание, и таким образом уточнить связи мыслимого с пережитым, моего «я» с другими «я», и определить место ретроспекции и истории в движении, через которое индивид, признавая людской мир, учится самопознанию.

Самосознание, как и его объект, имеет прежде всего мгновенный характер, оно сопровождает каждый фрагмент нашего времени. Не потому, что мы все время отделены от самих себя. Во время действия каждый вступает в мир таким образом, что больше не остается места для самопознающего повтора. Однако даже когда мы поглощены действительностью, полностью не исчезаем в ней и, по меньшей мере, предчувствуем возможность вновь стать самими собой. Ибо если факт осознания есть данное психологического порядка, если сознание есть вместе с тем осознание чего-то и осознание самого себя, то действие сознания, которое берется за объект, может быть понято только через потребности существования. И от него требуется скорее эффективность, чем истина. Когда я стремлюсь различать движения, которые я совершил, то я хочу их поправить, а не познать. Мгновенное самосознание есть мгновение контроля. Поэтому неважно, является ли оно обязательно современником своего объекта или представляет собой в нем непосредственное схватывание. Неважно, ограничивается ли оно чистым созерцанием или устремлено к предчувствуемому или желаемому будущему, обогащающему настоящее. Это самопознание есть уединенное познание, в основе которого лежит жизнь и практическое испытание.

И тем не менее оно является общим источником как научного познания, так и духовного познания человеком самого себя. В самом деле, мы можем эту рефлексию свободно направлять. По нашему желанию внимательный взгляд концентрируется и отрешается, выбирает и отделяет. Самоанализ, находящийся на службе у психологии, был бы такой рефлексией, которая, вместо того чтобы фиксироваться на той или иной особенности нашего опыта, имела бы в виду психические процессы. Феноменология была бы способом выражения этой рефлексии для полного исследования человека и мира, ибо в трансцендентальном ego<sup>2</sup>, отделенном ерoche<sup>3</sup> от всякого другого существования, сущности по-прежнему-

252

мУ присутствуют. И единый мир был бы постигнут в основе своей организации.

Итак, кажется, что наша тема бесконечно расширяется: не является ЛИ самопознание, в соответствии со словами Сократа, Августина Блаженного или Гуссерля, программой всякой философии? Итак, условимся уточнить, что в данном случае нас интересует только такое познание, которое касается меня самого. Познание трансцендентального «Я» может быть рассмотрено только в той мере, в какой оно является условием по-знания каждым своей индивидуальности.

Возможно ли ограничиться мгновенным самосознанием? Нельзя ли сказать, что абсолютная искренность в крайнем случае будет непрерывно обновляемым совпадением бытия с самим собой, абсолютным уважением наивных впечатлений? Знать по-настоящему себя — не означает ли выдумывать и поддерживать иллюзию того, что самому себе чуждо и что, не меняясь, открывают в себе. Этот идеал пассивной искренности не приемлем, несмотря на ее искусственную привлекательность. Он не осуществим, поскольку портит и искажает данные человеческого существования под видом их уважения. Такая искренность, как и ее объект, носила бы нестабильный характер. Как провести различие между тем, что поверхностно, и тем, что глубоко, между ошибочными мыслями и укоренившимися побуждениями? Эта искренность не сможет различить чувства, которые испытывают, и чувства, которые только представляют себе, что испытывают. Таким образом, она может попытаться увековечить все пережитое и сконструировать «я» под предлогом ничего не конструировать. Ибо волей-неволей всегда, по крайней мере частично, самоопределяются через представление, благодаря которому становятся самими собой. Если подчиниться такому настроению, то можно было бы создавать себя посредством такого подчинения, но вместо того чтобы создавать себя как нечто единое, были бы вынуждены заниматься постоянными повторениями или согласились бы с ними, поскольку становление означало бы высшую ценность.

Единство бытия было возможно и, может быть, оно было источником силы до тех пор, пока осознание не привнесло разделение и сразу же сомнение. Но ни индивид, ни вид не идут дальше этого сознания. Индивид, отказывающийся от ясности осознания, также далек от подлинной наивности, как народ, отвергающий историю, далек от примитивной простоты.

И кроме того, мы никогда не достигнем этого совпадения. Духовное самопознание представляет собой в меньшей степени узнавание пережитого, Являющегося современником внутреннего течения, чем согласие *post eventum*<sup>4</sup> с памятью о том, что было. Чтобы представить себе пассивную искренность как идеал, нужно допустить: с одной стороны, возможность ретроспективно познавать себя с точностью зеркального отражения; с другой стороны, долг и способность сделать неэффективным это познание таким образом, чтобы жизнь продолжала эволюционировать в соответствии со своим законом, который индифферентен к коллективным предрассудкам и разумным императивам. Но как выяснить прошлое моего «я» без учета его сознательных предпочтений, без влияния на свое будущее?

253

## A

Для описания познания одного из моментов нашей предыдущей жизни мы должны абстрагироваться от чистой памяти (Бергсон) или во всяком случае от произвольной памяти (Пруст). Если по чьей-либо милости фрагмент прошлого полностью был бы перенесен в наше настоящее сознание, то это чудо возвращения сделало бы бесполезным познание в собственном смысле слова. Снова мы были бы тем же «я», каким были. Мы будем также абстрагироваться от непосредственной памяти, которая продолжает текущее мгновение и которая проникает в нынешнее впечатление. Мы рассмотрим типичный случай. Будучи собственным историком, обречен ли я, как в случае с изучением прошлого других, размышлять о пережитом опыте?

В 1930 г. я принял решение изучить марксизм, чтобы подвергнуть философской ревизии мои политические идеи. Но я чувствую, что не в состоянии восстановить психологическую атмосферу этой эпохи моей жизни: неуверенность в функции философии, желание найти объект рефлексии, который был бы не слишком далек от личных и живых интересов, и т.д. Но все эти сведения абстрактны и выражают в концептуальных терминах состояние души, которое я вызываю и которое я вспоминаю. Мысль моя фиксируется на пережитом опыте, но состояние сознания «память решения» отлично от состояния сознания «решение». Если бы даже сегодня я мыслил, как семь лет назад, необходимость ревизовать марксизм, если бы даже интенциональный объект моего настоящего сознания был идентичен такому же объекту, который я имел в виду тогда в моем сознании, то все равно бы оставалось между двумя состояниями, рассматриваемыми в их конкретной действительности, непроходимое расстояние; множество впечатлений, ответ чувств, которые придают каждому мгновению нашего существования уникальный колорит, навсегда исчезли. В этом смысле жизнь недоступна мысли и каждый остается с ней один на один, каждый находится в одиночестве с мгновениями.

Допустим, что все наше прошлое было бы налицо, похоронено в глубинах бессознательного и от нас зависит вызвать все наши фантомы, мгновения нашей жизни, остающиеся тем не менее несравненными. Конечно, есть более близкие воспоминания, отягченные эмоциями, которые несут с собой атмосферу ушедшего

времени. Я не могу вспомнить некоторые из моих приключений детства без того, чтобы приступ стыда не овладел мною вместе с чувствами, которые чужды моему современному «я», чувству моей идентичности или, по крайней мере, моей непрерывности. И тем не менее даже в этом случае этот не детский стыд, который я заново переживаю, все впечатления, которые сегодня сопровождают этот стыд, суждения, которые я выношу о нем, являются другими, чем в первоначальном опыте. Я живу другим состоянием, и только его фрагмент похож на воскрешение исчезнувшего навсегда моего «я». Более того, я бы не смог мыслить так, как мыслил в 20 лет или, по крайней мере, мне надо было бы начинать с поиска, почти как если бы речь шла о другом. Чтобы снова найти прежнее «я». часто я должен интерпретировать его выражения, его поступки. Мы мало чувствительны к этому становлению нашего духа, потому что аккумуляровали самое лучшее из нашего опыта, прошлое нашего духа нас

интересует лишь (за исключением интроспективного любопытства) в той мере, в какой оно достойно или могло бы быть достойным настоящего.

Идет ли речь о чувствах, о мысли или действии, восстановление прошлого подчиняется тем же ограничениям. Либо мы ограничиваемся знанием того, что мы испытали такую-то любовь, имели в виду такую-то цель, приняли такое-то решение. И в этом случае прошлое состояние стало объектом современного состояния, познано им, но это умственное познание без особой разницы могло бы касаться момента стороннего сознания. Либо мы постараемся постфактум испытать прежние чувства, думать о прежних идеях. И в какой-то степени нам это удастся, но разница будет иметь место: если мы даже утверждаем, что испытываем заново вызванное чувство, тем не менее знаем, что оно не принадлежит нашему настоящему. Если мы осмысливаем идею, все равно она нам кажется уже известной. Наше состояние сознания другое уже потому, что пронизано воспоминанием опыта, который оно должно воспроизвести. Или, наконец, мы стремимся не к тому, чтобы оживить принятое решение, и не к тому, чтобы знать, что мы приняли такое-то решение, а стремимся к тому, чтобы познать это решение, т.е. сделать его понятным. Между абстрактным знанием и полным совпадением встраивается ретроспективное познание.

Предположив два изолированных состояния сознания, мы тем самым упростили анализ. В действительности, только ретроспективная внимательность разоблачает состояния, сознание продолжается и непрерывность не вызывается состоянием рядоположенности. Для определения расхождения, которое имеется между пережитым прошлым и знанием, которое мы из него получаем, мы должны описать реконструкцию посредством настоящего «я» внутреннего времени.

Возьмем тот же пример: познание когда-то принятого решения означает либо нахождение его снова, либо нахождение целей, которые преследовались до действия и которые как будто оправдывают наше поведение. Мы назовем мотивами такие представления, которых наш дух касался раньше и которые после мы воскрешаем в памяти. Но мы хотим знать не только замыслы, более или менее полной реализацией которых являются наши действия. Мы хотим психологически объяснить наше поведение. Бесспорно, мотив часто служит нам в качестве объяснения, и я мог бы сказать: я решил изучить марксизм, чтобы проверить свои политические предпочтения; самая отдаленная Цель появится как объяснение непосредственной цели. Но это отношение средства и цели есть только псевдообъяснение, ибо тут речь идет о двух мотивах, которые могут быть поняты либо последовательно, либо одновременно. Напротив, если исходя из вызванного в памяти мотива, я иду вдоль состояний сознания, чтобы наблюдать за образованием самого, этого мотива, то мое изучение полностью отличается от предыдущего. Не потому, что мотивы не являются психологическими реальностями, а потому, что они являются интенциональными

254

объектами состояний сознания, они не следуют друг за другом в соответствии с психологическим детерминизмом, они подчиняются интеллигибельным законам (ревизия марксизма, социологические искания логика политики связаны для духа, ищущего тему философской рефлексии). Напротив разочарование в мысли, отделенной от жизни, страх предпринять слишком длинные научные исследования сегодня мне могут показаться побудительными причинами<sup>5</sup> (т.е. психологическими antecedентами).

Ни ряд мотивов, ни ряд побудительных причин не могут точно воспроизвести пережитое время. Сегодня я открываю мотивы там, где было непрерывное становление, где была и последовательность, правда, иной раз бессвязная, мыслей, всегда смешанных с чувствами. Ретроспективное припоминание аргумента не похоже на предварительную проверку возможных следствий, так же как рефлексия о мотивах не смешивается с медитациями над доводами. Различные моменты обдумывания соединяются в соответствии с живым ритмом сознания, которое последовательно направляется к многочисленным замыслам, к ожидаемым удовольствиям или к предполагаемым неудобствам. Окончательный замысел представляет собой

естественное заключение этого движения. Поскольку мы не в состоянии следить во всех деталях за внутренним пришествием действия, мы рационализируем внутреннее время, мы его делим на мгновения, мы заменяем ход сознания вразумительным порядком.

Что касается побудительных причин, то мы снова встречаемся с банальной темой моралистов и философов о том, что никто не может полностью проникнуть в самое себя. В самом беспристрастном действии моралист видит тонкий расчет самолюбия. Конечно, предполагаемая постфактум задняя мысль необязательно действительна только потому, что она возможна, но какой арбитр мог бы это решить? По этому вопросу благоразумие наций отказывает в доверии заинтересованным. И нет никакой нужды в пессимистической теологии для признания того, что каждый для себя представляет неисчерпаемую загадку. Не потому, что в некоторых случаях очевидец или активный участник не обладают неотразимой интуицией, которая раскрыла бы действительную побудительную причину, но потому, что эта интуиция, неважно, является ли она неожиданной или плодом терпеливого анализа, некоммуникабельна, т.е. непередаваема.

Более того, предположим, что нам стала известна побудительная причина одного действия, но тем не менее исследование остается неопределенным. Есть риск того, что глубинные импульсы могут ускользнуть от нашего сознания и наш самый сознательный выбор может косвенно быть следствием таких желаний, которые мы отказываемся принять. С другой стороны, всякое психологическое объяснение нас неизбежно отсылает к прошлому, поскольку каждая личность (фрейдизм нам это достаточно доказал) есть прежде всего история. Таким образом, психологическое объяснение, по существу, неопределенно, ибо изучение побудительных причин и откат к первопричинам тоже носят бесконечный характер.

Неопределенность мотивов неточно сравнивается с неопределенностью побудительных причин. Та неопределенность связана не с отсутствием знания, а с трудностями выбора. Мы их без затруднения открываем там, где замыслы поняты до действия (кроме исключительных случаев, когда наше действие застает нас врасплох и когда наше единственное исследование касается побудительных причин). Но как выбирать, если много действий? Практически этот выбор очень часто носит заинтересованный характер: мы ищем ретроспективное оправдание, вспоминая намерение, мы извиняем последствия действия или, вспоминая обстоятельства, мы прощаем ошибку. Как, если я описываю совокупность, найти различным мыслям их место и их значение без учета каузального влияния, трансцендентного по отношению к интеллигибельным связям? В истории жизни религиозные тревоги молодости будут иметь разное значение в зависимости от последующей эволюции. Будучи неверующим, я их ретроспективно рассматриваю как проявления полового созревания; в памяти и в историческом рассказе они будут заслуживать только быстрого упоминания. Тотчас после обращения бывшие тревоги по ту сторону скептицизма получили бы значение знака или доказательства. Следовательно, неопределенность мотивов фиксируется углом зрения наблюдателя: каждый в зависимости от того представления, которое он имеет о самом себе, выбирает для себя свое прошлое, даже автор «Если зерно не умирает», ибо в данном случае искренняя воля совпадает с определенной моральной волей: показать необходимую и законную победу темперамента над выученными нравоучениями и над семейными и общественными предрассудками.

Без особого труда можно признать эту субъективность исторического рассказа. Предположим желание объективности, допустим, что исповедь не служит усилиям по оправданию, тогда тот, кто рассказывает о самом себе, еще является, по крайней мере частично, тем, кем он был. Представление, которое он имеет о своем прошлом, проявляется таким образом, что это прошлое детерминирует его настоящее. Наше настоящее есть следствие нашего прошлого, но в нашем сознании наше прошлое зависит от нашего настоящего. Заключение, которое, может быть, имеет общее значение: нет современного знания психических фактов, и если всякое ретроспективное познание связано с намерением очевидца, то как может претендовать на универсальную правомерность, если только оно не выражает истину или итог истории, истории индивида или групп?

Напротив, на различных ступенях глубины и целостности психологическое объяснение способно дать частичную истину. Даже оставляя в стороне интуицию побудительных причин, даже игнорируя полное исследование бессознательного, каждый может объяснить свои поступки таким образом, что они станут обоснованными для других и в той мере, в какой он в них находит пример психологического механизма. Однако эта интерпретация посредством всеобщих связей могла бы быть фактом автобиографии. Очень далекий от того, чтобы сразу себя познать, каж-Дый для установления причин своих поступков вынужден пройти через Посредство знания.

Знать себя не значит знать фрагмент прошлого, ни свой интеллектуальный опыт, ни свои чувства, знать себя значит знать себя полностью уникального индивида, каким мы являемся. И вот почему предыдущий анализ мог показаться мало удовлетворительным. Если мы не в состоянии оживить то, что пережили, то оба состояния становятся также частями целостности, которую мы должны уловить.

Бесспорно, мы знаем свое «я», если под этим подразумеваем наши склонности, реакции, чувственные предпочтения или системы ценностей. Но это знание не достигает ни целого, ни единства, ибо по крайней мере наше «я» представляет собой сконструированное единство, расположенное в бесконечности, как единство всех объектов. Мы замечаем серию или ряд склонностей, которые являются нашими: мое «я» здесь будет мнимой первопричиной. Чем больше мы расширяем наше исследование, тем больше приближаемся к целостности, но никогда ее не достигнем.

Значит ли это, что мы являемся только наслоением чувств, идей? Невозможность достигнуть единства и целостности не имеет такого смысла: «я» как объект может быть устроено и объединено. Более того, мы в состоянии заметить этот строй нашей природы. Общие психологические понятия, классификация типов помогают нам раскрыть перед собственными глазами наш характер. Но это развивающееся знание, оно неполно и неадекватно, потому что оно в строгом смысле слова есть внешнее знание.

Неважно, что оно использует воспринимаемые факты или личные данные, что оно базируется на действиях, которые видны всем или на скрытых данных. Внешний характер, о котором здесь идет речь, связывается не с природой сведений, а с характером познания. Как только человек хочет познать себя, он становится для себя объектом и, следовательно, недоступным в своей целостности.

Но могут сказать, что наше единство не сконструировано. Оно дано непосредственно в нашей убежденности, которую мы имеем о нашей непрерывности и постоянстве. Не являемся ли мы «je» («я»), а не «moi» («я»)?<sup>6</sup> Бесспорно, но важно различать полностью аффективное самосознание и рефлексивное удвоение, которое нам поставляет только пустое «я» (je).

Через время мы осознаем свою идентичность. Мы всегда чувствуем одно и то же не поддающееся расшифровке и очевидное бытие, единственным и постоянным зрителем которого мы всегда будем. Но впечатления, которые обеспечивают стабильность этого чувства, мы не можем передать или даже внушить. Неважно объяснение факта. Мы не утверждаем, что только органические или телесные ощущения могут быть некоммуникабельными и изменчивыми, мы занимаемся только описанием и констатацией факта: уникальная окраска пережитого опыта, связь духа с жизнью делают самопознание несравнимым со всяким другим и мешают делать из него форму познания.

Что касается «je», то оно присутствует в каждом моменте внутренней длительности и является только концептуальным выражением единич-

ного человеческого сознания. Осознание означает также осознание своего сознания и так далее до бесконечности. Но как превратить эту форму или эту абстракцию в мое подлинное «я»? В данном случае я должен буду заполнить «je», выбрать между моими чувствами и мыслями те, которые, как мне кажется, по существу определяют мою действительную натуру. Может быть, метафизика личности дала бы возможность придать этому сконструированному «moi» сан основного «moi». Бог различил бы последнюю интенцию всего моего существования вопреки ошибкам или слабостям. За неимением такой метафизики это псевдо-«moi» есть только часть моей прошлой жизни, часть моих мыслей или моих настроений, которые, благодаря возможности рефлексии, я выделяю из других элементов, объявляете нечистыми или посторонними, так как они не согласуются с другими моими частями (а именно: с моими ценностными суждениями). Путаница между «то I»-субъектом, который не определим и который сопровождает каждое мгновение сознания, и отобранными фрагментами нашего «тов-объекта» создает иллюзию, что достигают в самом себе (soi-même) индивидуальной сущности.

Но не оправданна ли эта иллюзия, если каждый в принципе является тем, кем он хочет быть? Нам не дано знать себя полностью, до тех пор, пока мы преследуем недостижимую цель исчерпать исследование незавершенного бытия. «Le moi» как совокупность наших приемов бытия всегда частично от нас ускользает, потому что оно пока не зафиксировано. Оно продолжает жить и изменяться. Мы всегда можем владеть собой, потому что в состоянии определяться. И в самом деле, всякое осознание эффективно: суждение, которое мы имеем о нашем прошлом, есть частица нашего «я» и влияет на наше будущее. Самопознание не преследует идеала чистого созерцания: знать себя означает определить то, кем хочешь быть, и попытаться следить за представлением, которое имеешь о самом себе.

Не надо сомневаться в том, что описание, которое недооценивало бы бесспорный факт рефлексии и силу рефлексии над жизнью, было бы неточно. Но нельзя утверждать, что воля всемогуща под тем предлогом, что заранее нельзя установить ее границы. С другой стороны, упрощение данного главным образом означало бы противопоставить голую волю «той» как результату наследственности так и среды. Воля не появляется внезапно ex nihilo<sup>7</sup>, а постепенно выделяется из пережитого становления, которое она в состоянии направлять, поскольку больше является его выражением, чем судьей.

Эта двойная оговорка не затрагивает предыдущих замечаний. Всякое самопознание как прошлого, так и личности включает в себя определенное представление о самом себе. И это представление оживает некоторыми ценностными утверждениями. Даже те, кто претендует на пассивное самооткрытие, делают выбор для себя. Но зато эта воля для-себя понятна разве что в непрерывности существования, больше признаваемой, чем испытываемой. Другими словами, самопознание развивается согласно диалектике: между всегда неполным открытием и решением, никогда не имеющим окончательного характера, индивид самоопределя-

258

259

ется с помощью двойного усилия — с помощью ясности сознания и с помощью созидания. Ему всегда угрожают фарисейство и смирение, но он не может ослабить ни то, ни другое напряжение. Чтобы делать собственное бытие адекватным своему желанию, он никогда не перестает заниматься наблюдением над собой как над неисчерпаемой природой, никогда не перестает подтверждать выбор, с помощью которого он постоянно определяется.

Наша власть над самими собой имеет частичный характер: мы не свободны в том, чтобы не дрожать, чтобы не желать, чтобы не любить. Но, может быть, удастся располагать собой, делать или не делать, говорить да или нет; справедливо, что традиционные примеры свободы относятся к этому типу. Если даже бояться, нельзя отступать. Свобода испытывается только в действии. Следовательно, самопознание открыто для будущего, поскольку оно видит в нем свое завершение и доказательство своей истинности.

Теперь мы можем понять и установить различные типы самопознания. Прежде всего выделим самопознание, осуществляемое психологами и моралистами. И те, и другие в первую очередь думают об определенной форме ясности: признать свои ошибки, не переоценивать свои заслуги, отличать побудительные причины от своих действий, если даже они мало приятны, и т.д. В этих предписаниях забота о добродетели смешивается с желанием знать. Моралист колеблется между психоанализом и проповедью. Постфактум ничто не смогло бы положить конец этому психологическому расследованию. Для пронизательности Ларошфуко или Фрейда не существует непреодолимого препятствия. Может быть, научно практикуемый анализ позволит получить действительное объяснение, которое даст нам возможность понять наше поведение без вовлечения в бесконечную диалектику. Но индивид никогда не перестанет бороться со своими мыслями, он никогда не уверен в том, что не является игрушкой своих комплексов. Никто не преуспеет в самопознании до тех пор, пока на это соглашается.

Можно увидеть также правомерность другой крайней формы самопознания. Речь идет о самопознании, предложенном философами, признающими более или менее эксплицитно то, что *мы таковы, какими хотим быть*. Психоаналитик выжидает моменты расслабления, когда подавленные желания проявляются: Аллен безапелляционно отвергает эту психологию обезьяны. Ни оплошности, ни сны, ни неустойчивые образы не принадлежат нам, нет никакой мысли в этих феноменах, являющихся больше телесными, чем психическими. Наше действительное «я» рождается на самом верху, а именно: в суждении.

Противоположность четкая: психолог, занимающийся изучением прошлого, обращает меньше внимания на поступки, чем на состояния сознания. Непроизвольные знаки его интересуют больше, чем обдуманное решение. Непосредственно он объясняет снизу; героический поступок гиперкомпенсацией, религиозное усердие — сублимацией. Напротив, философ отвергает фатальность характера, он всегда при-

зывает индивидов смотреть вперед и в правдивости видит признак

свободы.



Реальная противоположность, что было бы легко проследить в деталях. Обе доктрины, нам кажется, игнорируют часть действительности. Мы одновременно являемся этими побуждениями, которые нам открыл психоаналитик, и этим решением, к которому призывает философ. Хорошее намерение определяет личность не более достоверно, чем ее плохие поступки, но ее дурные мысли характеризуют ее не больше, чем хорошее поведение. Психолог как раз различит поведение и глубокие чувства. Но сознательные предпочтения, которые проявляет поведение, относятся так же к бытию, как и чувства, и только наука это открывает.

Если строго интерпретировать каждую из этих доктрин, то они могут привести к абсурду. Под предлогом проявления воли философ кончает тем, что не знает самого себя, возводит в заслугу отсутствие ясности и в полной наивности будет воображать себя свободным в то самое время, когда подчинится страстям, которые бы он стал отвергать с ужасом, если бы о них знал. Только психология ведет индивида к бесконечному исследованию, успехи которого умножают сомнения. Самонаблюдение завершается частичным знанием, над которым в конечном счете необходимо приостановиться и оценить.

Всякий раз мы должны заново создавать наше «я», связывая прошлое с настоящим<sup>8</sup>. Так сливаются в постоянно развивающуюся диалектику ретроспективное познание и выбор, принятие данного и стремление преодоления. Самооткрытие происходит как через поступки, так и через интроспекцию.

## § 2. Познание другого

Познание другого представляет собой как предмет философии, так и психологии. Всякий идеализм, исходя из единичного «я» (*un moi*), должен открывать «я» во множественном числе (*les moi*): необходимый и, может быть, трудный прием, поскольку он намеревается сначала уловить мысль (*la pensée*), а затем замечает только мысли (*des pensées*). Более того, в таком учении, как, например, в учении Гуссерля признание *alter ego*<sup>9</sup> имеет решающее значение. Объективная реальность отличается от воображаемой или мнимой реальности только согласованным проявлением монад. Это признание также эквивалентно доказательствам существования протяженной субстанции и внешнего мира, изложенным Декартом в пятом и шестом размышлениях его работы «Метафизические размышления». Сопоставление свидетельствует о фундаментальном различии обоих методов. Благодаря *epoché* мы не отбросили, а заключили в скобки все утверждения существования. Трансцендентальное «Я», содержит в самом себе все значения, среди которых протекает естественная жизнь. Отсюда необходимость не призывать, как Декарт, к божественной правдивости для доказательства телесной действительности, но благодаря множественности *ego* снова ввести критерий, позволяющий отличать Мнимое от действительности.

260

261

Тут нет, вероятно, главного основания для интереса немецких философов к теме: познание другого. Они попытались выделить своеобразие наук о духе: это своеобразие связано с природой объекта, а именно: с людьми, со становлением общества и духа. Способ, с помощью которого каждый чувствует или угадывает то, что происходит в другом сознании, представляет собой начало и объяснение этой специфической логики. В своей социологии Зиммель в кантовских терминах ставит вопрос: «При каких условиях возможно общество?» Отвечая на этот вопрос, он среди других условий указывает знание, которое индивиды ежеминутно имеют друг о друге. Но это общение сознаний есть условие как исторического знания, так и общественной жизни.

Более того, психологи неизбежно бы встретились с этой же проблемой. Как ребенок постепенно конструирует свою личность? Какую роль в этой конструкции играет влияние других? Понимает ли он непосредственно выражения чувств других? Такие феномены, как имитация, понимание эмоций, привели бы ученого к этому фундаментальному исследованию. Наконец, для определения психологии, а также для ее сравнения с другими формами познания или противопоставления им необходимо было бы анализировать обычный опыт как теоретическое знание, исходя из общего источника: связи монад между ними.

Анализ, который последует, будет находиться ни на уровне трансцендентальной феноменологии, ни на уровне эмпирической психологии. Мы оставляем в стороне вопросы начала, истоков: открытие *alter ego* *moi* (*le moi*) философским размышлением, открытие ребенком других, который о себе знает только в той мере, в какой открывается ему людской мир. Другие сознания нам даны, их существование для нас достоверно: каким образом и в какой степени нам удастся уловить опыт, пережитый другим?

Рассмотрим, прежде всего, познание другого, которое, будучи сравнимо с самопознанием, было бы сиюминутным и мгновенным. Подобно тому как я осознаю все впечатления, следствием которых является мое собственное внутреннее время, я также непосредственно улавливаю чувство этого другого, когда вижу его напряженное лицо, его нахмуренные брови и т.д. Или еще, я точно истолковываю жест кондуктора, который в трамвае протягивает ко мне руку. Больше того, у меня хотя бы создается иллюзия, что я разделяю рвение тех, кто вместе со мной проходит колонной под звуки «Марсельезы» или «Интернационала». И я страдаю вместе с эмигрантами, которые мне рассказывают о своих испытаниях. Цель этих примеров состоит в том, чтобы обратить внимание на такие различия: по крайней мере, есть три формы непосредственного познания другого. Первая форма заключается в том, что улавливается состояние души через выражение чувств, вторая форма носит анонимный характер и ограничивается истолкованием жеста (типичного) или слов, понятных самим по себе без обращения к индивидуальному сознанию. Эти безличностные отношения вместе со всеми теми, которые существуют только благодаря их функциям, заполняют часть нашей

жизни, потому что они необходимы во всякой совместной жизни и представляют собой характеристику нашей разумной цивилизации. Наконец, третья форма познания. Это чистое познание. Оно опережает а иной раз даже предшествует. Суть его заключается в участии или, по крайней мере, в эмоциональной общности, в проявлении симпатии в первоначальном смысле этого слова. Оставим временно анонимное или активное познание и симпатию. Рассмотрим действие, с помощью которого мы улавливаем состояние сознания, проявляющееся в выражении чувств.

Мы замечаем сразу, что этот сжимающий кулаки индивид разгневан. Мы угадываем во взгляде, обращенном к нам; просьбу и в этой просьбе чужую душу, которая открывается нашей душе.

Традиционная теория ввела бы в данном случае вывод по аналогии. По личному опыту мы узнаем жесты, которые соответствуют гневу. Найдя эти жесты у другого, мы по аналогии приписываем ему соответствующие чувства. Давно показали, что такая теория неприемлема. Наши эмоции мы осознаем внутри себя, но обычно мы почти не знаем проявления этих эмоций, воспринимаемых только другим. Кроме того, допустимая идентичность выражения эмоций другого с нашими полностью немотивирована: уподобление имело бы условием и следствием обобщение случаев, и мы видели бы только определенные состояния, облаченные в абстрактные термины, вместо единичных ситуаций, а также уникальных выражений. Строго говоря, мы должны были бы проецировать в сознание другого наш гнев, в то время как в действительности мы встречаемся с гневом другого, который качественно отличается от нашего и от типичного гнева. Психологически рассмотренная как объяснение первопричины, эта теория наталкивается на тот факт, что ребенок узнает живых людей раньше вещей, понимает эмоции другого, в то время как едва ли осознает свое тело, знает, что личности существуют, в то время как о самом себе говорит в третьем лице. Как объяснение действительного механизма (понимания другого) эта теория впадает в абсурд из-за усложнения простого и искусственной реконструкции спонтанного вывода. Ни в истории индивида, ни в истории вида человек не нуждается в самопознании для познания себе подобных.

Выражения человеческих эмоций нам даны непосредственно как язык, на котором говорят живые люди. Так же, как мы читаем не слова, а значения, воспринимаем не разбросанные и несвязанные качества, а объекты, таким же образом мы видим гнев, а не нахмуренные брови. В данном случае связь знака с обозначаемой вещью представляется более тесной. Ибо тела являются конкретными целостностями, каждая часть которых, видимо, каким-то образом выражает целое. Подобно тому как мы не делим фразу на слоги, подобно этому мы не расчленяем общее положение тела на множество жестов или движений. Во всяком случае истолкование части возможно только через постоянную ссылку на целое. Более того, состояние сознания неотделимо от своего выражения, ибо сознание не есть нечто внешнее для тела, оно не отделяется от него. Оно некоторым образом представлено в лице. оно. если можно так выразиться, является его интенцией<sup>10</sup>. Непосредствен-

263

ное понимание выражения лица представляет и подтверждает полное единство человеческого бытия.

Несмотря на эту непосредственность, мгновенное познание другого действительно есть познание, а не участие. Я узнаю гнев, но я им не живу. Я не испытываю того же самого состояния, я прямо улавливаю состояние, которое другой испытывает. Мы говорим об интуиции, потому что здесь не вмешиваются ни рассудок, ни мыслительная деятельность, потому что улавливание единичного выходит благодаря осязательному богатству за пределы концептуальных формулировок. Можно было бы использовать термин «восприятие»: мы воспринимаем сознание другого, но это значит сразу же, что оно для наблюдателя становится объектом. Оно для него принципиально отличается от того, чем является для субъекта (если

только субъект, превращаясь в наблюдателя самого себя, не отказывается от тех преимуществ, которые являются преимуществами жизни, а не знания). Тем не менее если «я» определяется, прежде всего, через пережитый опыт или совпадение с желанием, то постороннее сознание никогда не будет дано достоверно. Объективированная психологическая реальность лишена одного из своих измерений.

Более того, это познание остается чуждым своему объекту, который оно никоим образом не исчерпывает. Оно не ограничивается рассуждениями: я знаю, что этот индивид находится в состоянии гнева, во взгляде, которым я обмениваюсь с прохожим, я имею в виду не неопределенное существо или типичное чувство, к которому я обращаюсь, а состояние другого в своем особом проявлении; но ни целостность личности, ни история эмоции, которую она испытывает, мне не видны. Понимание единичного недостоверно, как и толкование фразы, слова которой имеют зафиксированный смысл, а целое — оригинальный смысл.

Но могут спросить: для понимания нюанса пережитого опыта нет ли необходимости в том, чтобы индивидуальная сущность была мне знакома? Не представлена ли она в каждом моменте существования? И каждый в отдельности не остается ли непонятым и недоступным?

По правде говоря, вначале мы имеем полное впечатление о других людях. Так же, как наше сознание сохраняет для нас самих сквозь время некоторую эмоциональную идентичность, так и каждый индивид в глазах других характеризуется некоторым стилем, делающим его похожим на самого себя и несравнимым с другим, независимо от того, что он перешел, скажем, от фашизма к коммунизму или стал «добродетельным» преступником. Но эта навязчивая и туманная интуиция выступает против всякой логической оформленности<sup>TM</sup>. Она не дает ничего, кроме гарантии правдоподобия, только углубленного и очищенного. Эта интуиция целого комбинируется с непосредственным улавливанием и дает нам иллюзию того, что мы достигаем индивидуальной сущности. На самом деле, и то и другое, будучи двусмысленным и частичным, нуждается в том, чтобы их обработали, сделали более тонкими и неоспоримыми благодаря тренировке и приобретению знания.

Могут посчитать, что предыдущий анализ имеет искусственный характер, поскольку он изолирует интерпретацию выражения чувств другого, который фактически никогда не присутствует один. Нет ли всегда

264

между зрителем и его объектом минимума общности, базирующейся на эмоциональном общении (ярким примером такого общения является толпа), либо на интеллектуальном общении с помощью языка, либо на активном сотрудничестве, в котором действия согласуются друг с другом или же одинаково адаптируются к ситуации?

Само собой разумеется, что мы не должны изучать все элементарные формы человеческих отношений, они важны для нас только в той мере, в какой определяют познание, которое индивидуальные сознания приобретают друг о друге. Для психолога эмоциональное общение, бесспорно, является объектом сложных и многообразных исследований. Начиная от реакции ребенка на чувства других до передачи эмоций мощным голосом оратора или гипнотизера, проходя через механическое заражение смехом или слезами, можно было бы заметить нюансы одного и того же явления, нечто вроде резонанса, переходящего от человека к человеку.

Другие для каждого из нас являются источником большей части наших страданий и радостей. Их суждения нас касаются непосредственно без ссылок на наш интерес, без неосознанного эгоистического расчета. Одобрение нас другим или его дружба составляют цель, которую мы преследуем. То же самое касается восприимчивости в присутствии других людей. Она иррациональна, предшествует нашему знанию, предвзвешивает наши эмоции и управляет ими.

Следовательно, симпатия в строгом смысле слова представляет собой только особую форму этого пережитого общения, форму, которая в сущности очень редка. Страдание другого нам может показаться неприятным (потому что кажется неуместным) или смешным (потому что кажется безосновательным). Если мы отвечаем на чувства другого, то отвечаем редко аналогичным или подобным чувством. Я никогда не безразличен к тому, что чувствует человек, который мне симпатичен (в обычном смысле слова), но если я должен быть грустным, потому что он грустен, если я должен разделить это с ним, то нужно ли, чтобы я знал мотив моей грусти или жалости, что предполагает знание другого, но не объяснение моего мотива. Во всяком случае мы не испытываем такого состояния, какое испытывает или испытывал другой. Печаль,

которая появляется в нас от рассказа о посторонних нашему бытию несчастий, качественно отличается от жизненного опыта, который эта печаль не воспроизводит, которому она отвечает, но не соответствует.

Можно ли сказать, что нескольким людям дано испытывать одну и ту же эмоцию, думать вместе одну и ту же мысль? Свидетельствуют ли об этом уподоблении духа и душ толпы сторонников и научные общества? Выделим два крайних предела, к которым имеют отношение, но в разной пропорции два конкретных случая. В период патриотической или революционной экзальтации индивидами овладевают одни и те же страсти, начинает доминировать общественная жизнь, а в частную жизнь вторгаются. Но растворение индивидуальности в потоке коллективных эмоций как раз доказывает силу коллективности. Единственное чувство, появившееся извне, заполняет полностью сознания. Это согласие в меньшей степени связано с идентичностью интенциональностей (даже эмоциональных), чем с механической или жизненной заразитель-

265

ностью. Напротив, можно понять общность, к которой проявляет интерес глубинное сознание людей, общность, которая полностью базируется на идентичности интенциональностей. Но одна и та же идея, которая мыслится многими, будет иметь в каждом из них различную окраску. Ни ее эмоциональная окрашенность, ни видимый облик неидентичны при переходе от одного представления к другому. Здесь мало значения имеет то, что индивид от группы получает свои понятия, свои суждения о фактах, свои ценности, свои предпочтения. Тем не менее сознания, когда они рассматриваются в их конкретной целостности, без их разделения в зависимости от метафизических критериев, постоянно отделены друг от друга.

Вероятно, индивиды забывают об этом разделении в пылу общения или любви. Но они его преодолевают, прежде всего, с помощью интеллектуального общения, которое само обусловлено наличием языка. Слово иной раз представляется как жест или мимика лица, выражение чувств и для других является знаком пережитого опыта, иной раз оно преследует цель добиться от другого действия или чувства, тесно связывается с ситуацией или с пережитым контактом. Но в той мере, в какой эти знаки становятся умышленными, а не спонтанными, символическими, а не естественными, они получают новую функцию, они представляют значения, интенциональные объекты. Все сложные человеческие отношения включают это понимание другого посредством знаков, выражающих мысли. Каковы бы ни были сложности, связанные с этим посредником, пока слова и тексты используются индивидами как для того, чтобы не признаваться в чем-либо самому себе, так и для того, чтобы проявлять себя, как для того, чтобы творить и преобразовать свою жизнь, так и для того, чтобы выражать ее, именно здесь мы будем находить источники собственно исторических связей. Дух сохраняется только потому, что фиксируется в материи.

Активное сотрудничество необязательно включает духовное общение. Непроизвольных и естественных знаков или даже жестов достаточно, когда ситуация понятна всем. Пешеходы и водители, соперники в игре молча приспособляются друг к другу. В человеческих общностях особенно в наших, активное понимание часто происходит на основе безличностного понимания. Общественные системы как бы являются кристаллизацией идей и составляют язык, понятный всем. Индивиды постигают друг друга, потому что являются, прежде всего, членами группы, имеющими определенные функции и только потом представляют собой индивидуальные сознания.

Все эти феномены, которые часто смешиваются, наводят нас на мысль о том, что познание другого всегда означает познание именно другого, а не себя. Познание другого за пределами интуитивного восприятия ведет к общности через сходство или идентичность намерений. Но эти феномены также подтверждают, что, собственно говоря, нет слияния сознаний.

Познание индивидом своего действия в данный момент имеет непосредственный, и, видимо, полный характер. Проще говоря, знают то, что делают. В действительности, как мы видели, это познание ограничено замыслами, которые предшествовали действию и о которых мы храним память. Как только речь заходит об объяснении постфактум, мы должны реконструировать либо понятную последовательность мотивов, либо психологический ряд побудительных причин. Наблюдатель тоже обладает непосредственным знанием. Когда мы видим, что кто-то стучит топором по дереву, то знаем, что он делает, потому что приписываем ему мотив (тот мотив, который кажется очевидным: этот человек рубит полено). Различие между действующим индивидом и наблюдателем в этом случае связано с данными, которыми оба располагают. Один компетентен изнутри, он вспоминает идеи, которые постиг, чувства, которые испытал до того, как действовать. Наблюдатель же, наоборот, вначале наблюдает за жестами. Обычно он предполагает в сознании другого намерения, которые соответствуют реальным жестам. Эта, бесспорно, банальная противоположность имеет важное значение. Ибо глубокий конфликт между заинтересованным лицом, уподобляющим неизвестное «я» другого своему подлинному «я», и другими, которые судят о его поведении

и делах. Конечно, этот конфликт имеет больше духовный, чем психологический характер, но суть его коренится в том факте, что лучше познается человеческое действие, чем мысль, за исключением случая, когда речь идет о самом себе.

Ретроспективное объяснение поведения другого подобно ретроспективному объяснению каждым своего собственного поведения. В частности, уже рассмотренное различие между мотивами и побудительными причинами, получает более ясное значение. Предположим, что любезный XVIII в. «естественный» человек оказался среди нас, он стоит возле фондовой биржи или находится в поезде. Отнюдь не к помощи психолога он должен прибегнуть, чтобы понять странные движения, происходящие перед его глазами. Физика помогла бы ему истолковать поведение механика, правила эксплуатации — действия начальника вокзала, правила обмена финансами — действия финансовых агентов. В повседневной жизни мы обладаем знаниями, которые дают возможность понять поступки тех, кто нас окружает. Но труд историка, другого «естественного» человека, часто состоит в том, чтобы снова найти эти механизмы, которые управляют существованием индивидов и не сводимы ни

## к какой психологии.

Идет ли речь о себе самом или о другом, все равно поиск побудительных причин в принципе один и тот же. Самое большее, что можно заметить, это — тенденцию уходить дальше от индивида, больше ставить под сомнение обстоятельства, чем способности, больше — прошлое, чем нынешний выбор, скорее — воспитание, чем характер. В каждом из нас имеется природное начало, его замечают, но не объясняют, следовательно, делают попытки приуменьшить его значение. Более того, с целью наблюдения объективируют другого и тем самым отнимают у него способность принимать решения, которую требуют для себя самого.

266

Более важное отличие связано с тем, что сомнение и истинная множественность мотивов здесь не отличаются от двусмысленности источников. Если рассматривать только поступок, то мы будем обязаны прибегнуть к свидетельству участника, к свидетельству, которое для нас вдвойне подозрительно. Каков его мотив? Хочет ли он нас информировать или он будет обманывать, или оправдываться, или унижаться? С другой стороны, если даже предположить полную искренность, тем не менее интерпретация активного участника действия не будет иметь никакого преимущества, она не будет ни безошибочной, ни непосредственной. Познание другого очень часто осуществляется через критику самопознания. Впрочем, отсюда не следует некое существенное превосходство этого последнего: наблюдатель или психолог используют другие сведения, в частности, все произвольные знаки, через которые часто люди выдают себя (в двойном смысле слова). Наблюдатель более свободен, более раскован, он заметит побудительные причины, которые участник из-за запрета или слепоты хочет игнорировать, он заметит мотивы, которые участник игнорирует, потому что они имеют бессознательный или очевидный характер.

Действительно, если бы решили ограничиться четко понятными целями, то быстро бы достигли конца, но невозможно на этом удержаться. Чтобы понять решение коммерсанта, необходимо знать организацию и положение предприятия. Интерпретация историка не совпадает и не может совпадать с решением участника событий.

Таким образом, поиск мотивов расширяется постепенно до охвата всей среды. Прошедшее нас ведет к истокам, но без того, чтобы когда-либо было найдено абсолютное начало. Углубление побудительных причин, как нам уже известно, по природе своей имеет бесконечный характер. Но может ли, по крайней мере, единство характера определить рамки нашего исследования? Может быть, за пределами двойного психологического и рационального объяснения личность представляет собой относительно самостоятельное целое, через которое и в котором в конечном счете его полное предназначение, как и самый незначительный поступок, получит свое точное значение? Но сможем ли мы уловить эту целостность существования и личности?

Целостность личности, как мы уже выше отмечали, может быть, дана общей интуиции, но эта интуиция непередаваема в словах, не доставляет подлинного знания. Всего-навсего можно было бы сказать: «Этот человек способен на то-то и на то-то» (в таких рассуждениях риск ошибиться велик). Хотя это впечатление, имеющее очень часто непосредственный характер, играет решающую роль в отношениях людей, тем не менее оно больше является иллюзией познания, чем познанием.

Как только исследователь хочет уточнить и определить индивидуальную сущность, он должен, так сказать, разобрать ее по частям, чтобы потом воссоздать. Двойная необходимость, которая предписывается для единичного акта, тем более для целостной личности. Не чревата ли такая

268

интерпретация не только элементарной интерпретацией бесконечного отката, но и существенными сомнениями.

Если даже находиться в плоскости определенного плана (психология характера, рассказ о становлении или интерпретации произведений), все равно не преодолеть многообразие реконструкций. Каков бы ни был метод, необходимо выбрать принцип единства, и этот выбор не может быть действительным для всех. Конечно, сегодня биографы озабочены необходимостью уважать сложности жизни, а также выяснением слабостей и противоречий своих героев. Однако они никогда не ограничиваются тем, чтобы расположить в ряд поступки и импульсы, они упорядочивают личности и их экзистенции. Более или менее сознательно они распределяют дела и приключения, свет и тени, заслуги и ошибки в соответствии с некоторой направляющей идеей, которая редко подчеркивается, но тем не менее оказывает большое влияние. Моральное суждение или, по крайней мере, оценка ценностей инспирирует этот отбор, и вполне законно: почему бы каждому не определиться, поскольку в нем есть что-то лучшее? С тех пор различие образов в меньшей степени отражает двусмысленность и свободу толкований, чем конфликт страстей.

В автобиографии эта трудность едва ли проявляется, потому что позиция, которую каждый принимает в отношении самого себя, определяет идею самого себя, представление о своей истории, которое он хранит. Установление фактов непосредственно вытекает из утверждений, с помощью которых каждый выражает свои мысли и ангажируется. Решение биографа было бы эквивалентно выбору, который во всяком человеке связывает прошлое, ставшее осознанным, с будущим как с объектом желания.

К тому же это решение не является ни беспричинным, ни произвольным, оно выражает человеческий опыт, отношение двух людей, конфликт или согласие двух темпераментов. Никто полностью не открывается единственному наблюдателю. Мы хорошо знаем, что не все друзья о нас имеют одно и то же представление. Они нас видят по-разному, поскольку каждому из них мы показываем другой аспект своего «я», каждый, если так можно выразиться, делает нас по-своему другим, и вместе с тем мы и есть разные люди. Чтобы управлять этим множеством, нужно было бы уловить общий источник всего поведения. Но если интуиция сущности есть миф, то приходится колебаться между различными гипотезами и решением, которое можно сравнить с решением, возникающим стихийно из пережитого контакта. Биограф, как близкий знакомый, открывает частицу недоступного в своей целостности человека.

Эту плюралистичность образов, изменяющихся вместе с наблюдателями, бесспорно, признают явной по факту и парадоксальной по праву. Как отрицать то, что существует действительность и, следовательно, действительная идея каждой личности? Тем не менее мы хотели бы настаивать на этом парадоксе. Мы не улавливаем последний замысел действия. Не в большей степени, чем не знаем последнюю точку зрения индивида. Единственное построение, которое можно назвать универсально законным в соответствии с определенной теорией, есть построение психоло-

269

га: оно одновременно соответствует фактам и установленным всеобщим-стям. За пределами этой, по существу, ограниченной интерпретации никакая истина не постижима. Только Бог мог бы взвесить ценность каждого поступка, поставить на свое место противоречивые эпизоды, унифицировать характер и поведение. Вместе с теологией должно исчезнуть понятие об этой абсолютной истине. Речь не идет о том, чтобы подчеркнуть бессилие духа, а о том, чтобы устранить фикцию для описания будущих конфликтов и диалога «я» с другими. Познание другого не имеет ни больше, ни меньше преимуществ, чем самопознание: оно направляется к находящейся в бесконечности цели, но в отличие от позитивистских наук постоянно находится под вопросом. Как каждый преобразует свое прошлое, как художник преобразует модель, так и биограф преобразует своего героя.

Самопознание и познание другого в каком-то смысле дополняют друг друга, в каком-то смысле являются антиномиями или, лучше сказать, диалектически противоположными.

Прежде всего, даже не обращаясь к истокам, ясно, что каждый создает о себе мнение через контакт с другими. В своих собственных глазах я отличаюсь от тех представлений, которые сложились у других обо

мне. Я стихийно претендую на знание последней причины, общего истока этих противоречивых портретов. Но это познание, если предположить, что оно достоверно, ни индифферентно, ни выше суждений других. Посредством согласия или противодействия мы определяемся, соизмеряя себя с этими призраками. Мы хотим быть теми, кем другие нас воображают или, напротив, мы хотим избежать определений, тиранищих нас.

С другой стороны, интерпретация нами нашего поведения и нашего характера включает в себя определенное психологическое знание. Больше, чем из научных книг, мы черпаем это знание из опыта своей жизни и жизни людей, который накапливается на протяжении всего нашего существования. Следовательно, нужно наблюдать за другими, чтобы открыться самому себе. Объективно мы замечаем в другом то, что отказались бы видеть в самом себе. Но зато поведение других для нас осталось бы непонятным, если бы даже подвели его под свод законов, если бы мы были не в состоянии с помощью симпатии поставить себя на их место, угадать сознание, похожее на наше и только на наше сознание — т.е. как его непосредственное проявление. В нас интуиция конкретна, и чтобы быть ей ясной, она должна иметь в виду других.

Но если самопознание связано со знанием, которое имеют другие обо мне или которое я имею о других, то существует действительная противоположность между видением наблюдателя и видением участника, между конструкцией каждым самого себя и для себя и конструкцией личности наблюдателем и для наблюдателя. Можно сравнивать действительную идентичность улавливания стиля личности. Но как бы то ни было, люди живут своим собственным жизненным опытом и знают объективированный жизненный опыт других. Конечно, как наблюдатель самого себя я превращаю свой характер или свое прошлое в объект

исследования со стороны, но я в состоянии совпадать со своим внутренним временем или со своей волей. Через одно из этих двух совпадений определяется жизнь, а через другое — завершается созидание личное™. Оба совпадения подчеркивают несводимую специфичность самопознания.

Бесспорно я обращаюсь к другим alter ego, ты (le toi) в моих глазах есть субъект абсолютный, как мое собственное «я». В этом смысле я осознаю особенность моего знания, и общение личностей выходит за пределы этой особенности. Нам неважно анализировать это общение и различные типы диалога «я» и «ты» (поскольку мы ищем начало только для исторической науки). Нам было бы достаточно сразу показать фундаментальную альтернативность и сходство, соответствие и противоположность двух форм познания. Пережитый опыт замкнут в самом себе, решение, определяющее бытие для себя, недоступно другому, но я открываю мой характер и мое прошлое как характер и прошлое других. Одиночество реально, как и связи, социальная и духовная общность обогащают связи, не отрывая, может быть, индивидов от одиночества.

### § 3. Объективный дух и коллективная реальность

До сих пор мы упрощали анализ, предполагали вначале отдельного индивида, затем ставили друг против друга двух индивидов и абстрагировались от всякой социальной или духовной общности. Эта абстракция удобна, но она искажает положение. Как только заговорят о системе знаков или даже проще — о произвольных знаках, это значит начинают включать в анализ жизнь общества. Чтобы значения знаков были понятны как тем, кто слушает, так и тем, кто говорит, нужно явное или неявное согласие, нужна общая вера. В самом деле, общение между людьми происходит внутри коллективов, которые проникнуты и управляются элементарными отношениями.

Мы не обязаны изучать различные формы или различные аспекты коллективной жизни: это был бы объект введения в социологию. В этой работе нам только важно показать, в какой степени это измерение действительности трансформирует объект истории, следовательно, намерение историка.

При изучении познания другого мы установили различные типы обмена между индивидами: духовное общение, активное сотрудничество, эмоциональное понимание. Исходя из этих трех понятий, мы попытаемся выделить три способа рассмотрения социального факта, три его признака.

При изучении духовного общения мы в качестве примера взяли бесе-ЛУ- Такое общение дает возможность сознанию иметь в виду тот же объект, который представляет другое сознание, не выходя за собственные пределы. Безусловно, идентичность никогда не является полной. если учитывать расхождение между смыслом слова, зафиксированным

при обычном употреблении, и смыслом, который ему придает в тех или иных обстоятельствах та или иная личность. Более того, конкретно, *le poëma*<sup>11</sup> никогда не существует отдельно от *la poësis*<sup>12</sup> и эта в свою очередь не существует отдельно от пережитого опыта. Несмотря на эти оговорки, пример представляет собой тип общности, к которой имеет склонность историк и которая объединяет людей внутри группы. Не является ли высшей целью интерпретации (текста или произведения искусства) абсолютная точность: переосмыслить то, что думал автор? С другой стороны, присутствие в каждом сознании одного и того же языка обнаруживает присущность каждому из них как духовных, так и объективных реальностей.

Впрочем, диалог представляет собой простой случай социальной связи. Слова одного понятны другому. Ответ последнего будет побудительной причиной вопроса первого и этот ответ будет составлять мотив того, кто спрашивал. Не вдаваясь в подробности, можно заметить, что возможно изучение общества, исходя из социальных поступков, как это делали фон Визе и Макс Вебер, или определяя взаимоотношения с помощью основных признаков сближения или отдаления, или характеризуя мотивы и побудительные причины поступков и общественных отношений.

Более того, эмоциональное общение, не представляя самостоятельного аспекта коллективной жизни, напоминает нам другое первичное данное, а именно: чувства, которые индивиды испытывают друг к другу внутри группы, импульсы, которые заставляют их действовать социально, подчиняться правилам или привычкам, эмоции, через которые проявляется, выражается и сохраняется принадлежность индивидов к обществу.

Добавим, что социологи стараются уловить относительную самостоятельность и собственное значение различных целостностей, начиная от безликого и скоротечного действия толпы до нации, представляющей больше идеал, чем реальность, незаметную и, однако, очень эффективную. Наконец, объективация, превращение коллективных правил в законы, эмоций или идей в праздники, обычаи и общественные институты позволяет противопоставить внутренней жизни общностей внешние проявления, которые ее выражают и вместе с тем подтверждают.

Нам достаточно этих скороспелых замечаний; они, прежде всего, напоминают традиционную альтернативу в социологии — частные и общие методы, затем различные точки зрения, к которым примыкают при определении примитивных форм социальности. Учитывая множество способов рассмотрения и бесконечное разнообразие обществ, видимо, напрасно искать истинную классификацию. Но одно для нас существенно: общность, основанная на приоритете в каждом из нас объективного духа над индивидуальным, есть исторически и конкретно первичная данность. Люди приходят к сознанию, ассимилируя, но не подозревая об этом, некоторую манеру мыслить, рассуждать, чувствовать, которая принадлежит определенной эпохе, отличает нацию или класс. Прежде чем отделиться и изолироваться, сознания были открыты во вне, они были похожи, если можно так выразиться, до того, как стали дифференцированными. В качестве социальных они спон-

анно разделяют очевидности и убеждения. Биологическая индивидуальность дана, человеческая индивидуальность личности создается, исходя из общей основы.

Оставим в стороне различные типы социальных отношений или ощущений, различные степени общности, описание отдельных совокупностей или сложных структур. Мы будем рассматривать только трансформацию, которой подвергается исторический объект, потому что он состоит не только из психических событий, но и из объективного духа, из общественных установлений и систем, предписывающих бесконечное множество индивидуальных действий.

Идет ли речь о повседневной жизни или о самых важных решениях, каждый, естественно, подчиняется исторически меняющимся обычаям. Манера одеваться или питаться, как и свадебные церемонии и устройство семьи вместе с полем для инициативы, зарезервированным в нас, зафиксированы при посредстве коллектива, неважно, идет ли речь в одном случае о законах, а в другом о традициях или моде.

Одним словом, кажется, что похожие друг на друга индивиды могут гораздо легче познавать друг друга. Они имеют один и тот же язык в самом широком смысле этого слова, пользуются одними и теми же жестами и употребляют одни и те же слова. Но общество никогда не бывает полностью своим современником. Обычаи, правила права или религии составляют живое прошлое, поскольку они передаются теми, кто от поколения к поколению обязан их сохранять. Следовательно, мы действуем, не осознавая общественных установлений, которые на нас влияют (по крайней мере их первоначальный смысл от нас



ускользает). Таким образом, объясняется заповедь Дюркгейма: трактовать общественные факты как вещи. Эти факты, имманентно присущие каждому, составлены из сознательных поступков, часто определяются привычкой или предписываются идеями или едва осознанными убеждениями. Но эти поступки, начиная от жеста приветствия и кончая условиями гражданского кодекса, мы принимаем стихийно, знаем их полезность или их функцию для нас, через них устанавливаем согласие с другими людьми и с общественными предписаниями, но игнорируем их происхождение и историю.

Нет даже необходимости вспоминать пережитки, которые нас обязывают повторять и воспроизводить жизнь умерших: мы очень редко имеем полное и точное знание о современных обычаях. Социальные факты прямо выходят за пределы сознания и фиксируются в обрядах, которые принимают вид императивов, иногда индифферентных, священных или все же приемлемых для большинства и невыносимых для мятежников и нонконформистов. Всякий контакт обществ, цивилизаций ведет вначале к столкновению противоречивых очевидностей, откуда следует взаимное непонимание. Различия мимик, через которые Проявляются светские или религиозные чувства, достаточно для того, чтобы вызвать отчужденность. Молящийся мусульманин дает христианину повод к насмешке.

272

273

Являющиеся трансцендентными из-за своей необычности или роли в обществе, социальные факты институционального типа сохраняют преимущества психических событий; они понятны, но их нельзя сравнивать с естественными феноменами, которые нужно было бы связывать в соответствии с правилами или реконструировать. Их можно сравнивать с творениями или человеческими поступками, которые следует интерпретировать наподобие литературного или философского текста. Снова находят за пределами слов состояние души в писанных текстах, мысли или чувства в жизни сообществ и культуре.

Сближение тем более законно, что действительно объективный дух как совокупность идей, верований и обычаев эпохи или группы для нас является, по крайней мере частично, объективированным. В самом деле, назовем объективированным духом то, что, по выражению Н.Гартмана, Дильтей называл объективным духом, а именно: все природные материалы, на которые дух наложил свой отпечаток: напечатанные книги, обработанные камни, крашенные полотна. Оставим выражение «объективный дух» за тем, что часто называют коллективными представлениями, т.е. за всеми манерами мыслить и действовать, являющимися характерными чертами общества: юридическими, философскими, религиозными и другими представлениями. Живой человек окружен остатками прошлого, которые как бы воссоздают присутствие тех, кого уже больше нет. Он живет в общности, являющейся одновременно социальной и духовной, присущей каждому, поскольку она проявляется через частичную ассимиляцию сознаний, но внешней всем, так никто не представляет себе истоки общих обычаев, никто не выбирал состояние знания и иерархию ценностей, полученные и принятые человеком.

Объективированный или объективный дух одновременно более доступен и более двусмыслен, чем психическое событие.

Памятник может быть рассмотрен либо как документ, либо как духовная, если можно так выразиться, скрытая реальность, предложенная всем. Такой «документ», как картина Леонардо да Винчи «Джоконда», раскрывает определенный способ чувствования или творчества, душу человека в определенный момент или в определенную эпоху. Произведение искусства «Джоконда» возникает как кристаллизованная красота, и она ею является, несмотря на ход времени, на протяжении веков эта красота нуждается для восстановления первоначальной свежести только в понимании и любви.

Таким образом, двойное познание прошлого было бы возможно: одно бы касалось непосредственно духа, вписанного в материю, а другое — сознания личности или группы, доступного через эти объективации. Это — альтернатива, которая связана не только с положением историка, но и с основной структурой реальности. Если историк намеревается оживить то, что другой пережил, то произведение было бы как препятствием, так и посредником: нужно пройти через его интенциональные значения, которые, став автономными, скорее скрывают, чем выражают внутреннее время, откуда они происходят. Но произведение в той же степени, как и сознание, явля-

объектом истории. Последняя отдалается от жизни или, точнее, связывается с исторической жизнью, характеризующейся двойным движением экстерниоризации и повторения.

Объективный дух происходит из двусмысленности. В самом деле, трансцендентность произведения влечет за собой два соображения: с одной стороны, созидание никогда не бывает, так сказать, сознательным, и намерение творца имеет меньше значения, чем результат, определенный для всех; с другой стороны, в соответствии с формулой Зиммеля *Wendung zur Idee*<sup>13</sup>, высказывания науки или философии, даже если вначале они служили практической цели, превращаются в некий универсум, который подчиняется только своему закону, а\* не какому-либо другому. Объективный дух, который, естественно, каждым усваивается, состоит как из фрагментов этого универсума, так и из коллективных предрассудков или абстрактных убеждений. Множественность систем интерпретации, которую мы будем изучать позже, касается как социальных фактов, так и памятников.

Зато, независимо от того, является ли он коллективным или духовным, объект истории, так сказать, экстерииоризован. Общественные установления достижимы извне, их нельзя свести к сомнительным свидетельствам заинтересованного лица или наблюдателя. Факт сам по себе заметен и представляется взгляду либо приводится в текстах. Конечно, эти тексты иной раз загадочны, как церемонии или религиозные обряды, которые, может быть, имеют не одно, а много значений в зависимости от эпох и точек зрения индивидов, так как часто формы сохраняются в верованиях. Несмотря ни на что, исследование исходит из документов и направлено к цели, которая, по меньшей мере, не имеет неустранимой неясности пережитого опыта.

Сразу реальность оказывается деиндивидуализированной, рационализированной, иной раз даже систематизированной. Индивидуальные события исчезают для того, кто интересуется только общими убеждениями или логикой (всегда незавершенной) коллективных поступков. Более того, личность, интегрированная в общественные институты, обезличивается, идеальный функционер тот, кто забывает полностью свои человеческие предпочтения. Цели, преследуемые социальной деятельностью, более очевидны, так как они менее индивидуализированы, зато более регулярны и разумны. Верно, что в исторических движениях индивиды, вырванные из своей привычной обстановки, снова становятся более подвержены самым различным импульсам, призывам пророков, предложениям рекламы, чем расчетам интереса. И все же историк особенно имеет в виду характерные ситуации, которые давали бы возможность индивидам быть способными к восприятию нового в самих себе, Даже тем, кто подчинен партии или церкви. Активисты или верующие, их действия больше зависят от обстоятельств и организованности, чем от сильного желания каждого.

Наконец, законодательство и конституция подводят всех под одну мерку. Кажется, в данном случае историческая реальность обладает единством духовных творений. Верно, что сформулированные в кодексах законы представляют только элемент живого права: даже без учета санкционированных насилий используемое право не смешивается с на-

274

275

писанным правом. Но, с другой стороны, некоторые поступки сами по себе представляют органическую совокупность из-за взаимной зависимости, в которой находятся решения всех и каждого (например, в экономической жизни). Тут налицо то, что историк должен в большей степени выявлять имманентную рациональность, чем создавать.

Итак, видно, в какой степени неточен аргумент, согласно которому фрагментарные или незавершенные исторические данные якобы являются своего рода пустяком. Историк, который копается в архивах, вначале собирает коллекцию фактов, но, как только он из них начинает составлять простой рассказ, он больше не является свидетелем хаоса. Он наблюдает ни изолированных индивидов, ни отдельные события: индивиды объединены в группы, события неотделимы от состояния коллектива или общих установлений. Интеллигибельность мотивов (иногда и побудительных причин) передается постепенно коллективным и бессознательным творениям — обществу и истории.

\* \* \*

В предыдущем анализе мы пытались избежать двух классических антиномий — антиномии индивида и общества, с одной стороны, и антиномии коллективных представлений и аутентичного мышления — с другой. Мы будем еще неоднократно иметь возможность вернуться к этим проблемам. Пока же мы хотели только показать, почему мы ими пренебрегали.

История, согласно классической формулировке, якобы является спонтанной памятью общества. Прошлое, которым интересуются, есть, прежде всего, прошлое группы; историческая любознательность, видимо, связана с чувством, которое испытывает каждый, принадлежащий к превосходящему его целому. Это само собой разумеется для примитивных форм истории, но по мере осознания индивидами себя историк перестает ограничиваться прославлением с помощью памяти, оправданием с помощью легенды или увековечением с помощью примера коллектива или власти. Он предпринимает свое исследование так, как будто анализирует современные проблемы с точки зрения социальной реальности и личного взгляда. Монументальная история имеет то же достоинство, какое и социальная история, потому что усилие созидания находится на таком уровне, на каком находится политическая воля.

Даже это противопоставление пока имеет искусственный характер, потому что оно предполагает общество и индивида как нечто внешнее и, так сказать, чуждое друг другу. Однако общество присутствует в индивиде даже тогда, когда индивид считает сам себя ответственным за свои дела. Можно порвать семейные или профессиональные связи, но с собой несут язык, систему понятий или ценностей, которые, по существу, являются нашими, поскольку нам удается самоопределиться, пусть даже через отрицание, только используя это общее богатство.

В действительности противопоставление зависит от политической идеологии. Были такие мирные эпохи, когда люди (большинство из них) признавали друг друга в своей среде. Но были другие эпохи, когда общественные отношения считались фатальностью или тиранией вещей или

276

меньшинства. Восстание против общества на самом деле есть одно из средств исторического движения. С другой стороны, в ряду целей общинный идеал и индивидуалистический идеал представляют собой два предела фундаментальной альтернативы. Либо индивид реализует себя в общественной жизни и через нее, обязанности которой он принимает сознательно, либо, наоборот, он желает, чтобы коллектив каждому оставил самую широкую независимость, и тогда он сводит государство к административным функциям и трактует его как символ и исполнителя общей воли.

Может быть, возразят, что мы не выделили в объективном духе то, что принадлежит исторической группе в качестве особенного, и то, что выходит за пределы групп, но годится для всех людей. Бесспорно, между духом армии и школы, духом эпохи или нации и, наконец, состояниями знаний в определенные моменты мы определяем расхождения, но с самого начала мы не замечаем никакого нарушения связи. Объективный дух разнообразен, бессвязен, без определенного единства, без определенных границ. С другой стороны, никакая деятельность не заключена в самой себе, никакой самый стойкий обычай не всемогущ. Обычаи или божества подвергаются взаимовлиянию, техника часто воплощена в священных ценностях. Даже чистые науки имеют в качестве условия и в качестве творцов людей, связанных определенными общественными отношениями. Следовательно, только через анализ духовных миров, деятельностей в их главном значении можно фиксировать характерные черты и автономию различных историй.

В индивидуумах и через индивидуумов общие представления становятся ясными, в них и через них реализуют себя общности, которые всегда им предшествуют и всегда их превосходят. Описание не подтверждает никакой метафизики, ни метафизики национальных душ, ни метафизики коллективного сознания, но оно подтверждает существование реальности, являющейся одновременно трансцендентной и присущей людям, социальной и духовной, тотальной и многообразной.

#### § 4. Историческое познание

В этом параграфе мы хотели бы, исходя из трех предыдущих параграфов, определить историческое познание. К этому определению мы придем двумя различными путями.

До сих пор мы привлекали все формы, которые принимает наука или понимание человеческих событий. Теперь важно учитывать тот факт, что объект истории принадлежит прошлому, что он находится в состоянии становления и проистекает из коллективной и духовной реальностей, которые одновременно имманентны и трансцендентны индивидуальным сознаниям. Между чистым внутренним временем и чистым разумом, за пределами всеобщностей и рядоположенных элементов можно распознать оригинальное направление исторического исследования.

Больше того, это направление одновременно происходит как от самопознания, так и от познания другого. Оно пытается преодолеть пристра-

277

стие и обоюдность наблюдателя и участника событий, диалектику того и другого. Так в конечном счете выявляется собственная интенция исторического познания, которое неотделимо от человека, сопоставляет настоящее с прошлым, то, чем каждый является с тем, чем он был, субъект с другими людьми; это такое познание, которое представляет собой рефлексивную, диалектический момент, исходящий из жизни и возвращающийся в нее.

\* \* \*

Начиная с самопознания мы заметили типичное расхождение между пережитым опытом и ретроспекцией (взглядом в прошлое), которая всегда является концептуальной реконструкцией, но никогда возрождением. В этом смысле самопознание и познание другого, являясь одновременно современными и ретроспективными, относились бы к одному и тому же роду. В этом роду историческое познание представляло бы крайний вид: разрыв между знанием и его объектом достигает тут огромных размеров.

Индивиды, находящиеся далеко от нас, исчезают в абстракциях. Другой, здесь присутствующий, постоянно нам напоминает о своей способности изменяться, отсутствующий же является узником представления, которое мы составили о нем. Сознание исторического персонажа в конце концов зафиксировано в его поступках и делах. Ничто больше не сможет вырвать его из этой окостенелости того, чем он был, и того, чем он всегда будет. Если в своих друзьях мы еще отличаем то, чем они являются, от того, что они делают, то это отличие стирается в той мере, в какой люди погружаются в прошлое. Явная несправедливость, но, может быть, мечта о возрождении более достижима, чем чужда истории.

Качество и количество сведений варьируется. За неимением источника большинство психоаналитиков, занимающихся историческими персонажами, исходят из самой благоприятной и привлекательной гипотезы, которая даже не поддается возможной верификации. Тайна существа все больше и больше ускользает, если даже образ действий остается понятным. Более легка и правдоподобна рациональная интерпретация, склонная к тому, чтобы отвергнуть интерпретацию через побудительные причины (особенно через иррациональные побудительные причины). Тем более что люди прошлого интересны прежде всего своей исторической деятельностью, с которой они сливаются так, что, если можно так выразиться, дезиндивидуализируются.

Вместе с тем изменяется элемент симпатии, которая предшествует, сопровождает или следует за познанием событий человеческой жизни. Самопознание и познание другого (когда оно пережито и имеет непосредственный характер) происходят в интимной атмосфере. Мы со своими современниками имеем очень много общих идей и чувств, чтобы понять довольно часто тот опыт, который нам предлагают источники (дела или поступки людей). Как обычно принято говорить, мы можем поставить себя на место других.

Историческое познание часто лишено этого соучастия сознаний. Только психологические различия в принципе могли бы абсолютно

278

разделить современников. Между индивидами, принадлежащими к яким эпохам, к другим цивилизациям, общение остается строго интеллектуальным. Мы восстанавливаем систему мыслей, систему ценностей, мы объясняем и то и другое с помощью обстоятельств, но мы редко достигаем того, чтобы представить жизнь человека, который проявлял себя в этом мире, или все же такой результат — награда за длительное общение, или является привилегией искусства и выдающегося историка.

Означает ли это, что историческое познание всегда неадекватно? Все в действительности зависит от цели, которую преследуют. Оно не восстанавливает ни мимолетные впечатления, ни редкостные чувства, ни эмоциональную целостность, которые составляют атмосферу нашей жизни. Впечатление, которое дает только присутствие — мелкие и тем не менее существенные детали, стиль личности, то, что делает для нас людей одиозными или дорогими, — все это гибнет постепенно в забвении. В сущности историк открывает сознания только через воззрения, изложенные в трудах, которые он пытается переосмыслить через

воззрения, которые исходят от нас и которыми он заменяет пережитый опыт, чтобы сделать его понятным. Потеря непоправима? То, что нас больше всего касается, необязательно является тем, что заслуживает сохранения в памяти людей.

До сих пор мы проанализировали историю как продолжение биографии и автобиографии. Но можно сказать, что биография не представляет собой исторического жанра или, по меньшей мере, биография и история занимают противоположные направления. Биограф интересуется отдельным человеком, историк же интересуется, прежде всего, общественным человеком. Индивид получает доступ к истории только через воздействие, которое он оказывает на становление общества, через свой вклад в духовное становление. Биограф хотел бы восстановить единственного в своей незаменимости индивида, т.е. каждого из нас самого по себе и для близких. Конечно, есть исторические биографии: человек в приватной и общественной жизни, индивид и исторический человек должны были бы появиться в своем нераздельном единстве. Тем не менее и в этом случае имеется, по крайней мере, частично, противопоставление. В биографии постигается, как человек, так и эпоха, но она ориентирована на человека; историк в конце концов имеет в виду эпоху по ту сторону человека. Цели остаются противоположными, в то время как объекты склонны к слиянию.

С этого момента угол зрения переворачивается: история больше не является последним жанром, самым бедным и иссушенным знанием, напротив, она становится полной реализацией видимой тенденции самопознания, завершением усилий осмысления жизни, выявляя и реконструируя рациональность, собственную ей, которая часто скрыта даже от людей ее переживающих. Наука, будучи не в состоянии совпадать с внутренним временем, тем не менее осуществляет свое призвание, поскольку она заново схватывает движение жизни к духу, индивидов — к коллективному предназначению.

По правде говоря, ни этой интеллектуализации внутреннего времени, ни этой спиритуализации объекта недостаточно для определения

279

истории. Они дают возможность различать историческое познание и психологию, пережитый опыт и ретроспекцию. Но всякое познание событий ретроспективно. В крайнем случае наблюдают за событиями в тот момент, когда они совершаются, но в тот момент их не объясняют, их приводят в порядок, чтобы понять, только после того, как они свершились. Пережитый опыт как бы поглощен в самом себе. Он преобразовывается, растворяется, как только начинает выражаться и познаваться.

Следовательно, не всякое ретроспективное познание есть историческое познание. В общем можно было бы выделить три направления: либо имеют в виду общие понятия, особенно психологического характера (психологические законы, теории психозов, характерные типы). В этом случае события не рассматривают в их временной локальности. Скажем так: с помощью научной абстракции событие заменяется фактом. Или наследуют целостности, которые трансцендентны времени (моя сущность, истинное человечество) или, наконец, пытаются реконструировать становление. Только это направление характерно для истории (хотя боясь потеряться в бесконечном движении и желая достичь определенных высот, историк доходит до общностей или тотальностей, трансцендентных становлению). В определенный момент времени индивид размышляет о своих похождениях, та или иная человеческая общность о своем прошлом, человечество о своем развитии: так появляется автобиография, затем частная история и, наконец, всеобщая история. История есть ретроспективное схватывание становления человечества, являющегося одновременно социальным и духовным.

Между самопознанием и познанием другого мы обнаружили своего рода диалектику. Я знаю свои впечатления или мотивы и поступки другого. В наших глазах мы награждаем себя самыми лучшими чертами, присущими нам самим (это то, что мы думаем о себе или какими хотели бы быть), о других мы судим по поступкам и, так сказать, по их успехам. Наше представление о самих себе не завершено, но в самих себе мы не сомневаемся (кроме частных случаев, когда для оправдания своих ошибок ссылаемся на скверный характер). Но других мы имеем склонность заключать в туманную и императивную формулу, причем часто чем более она туманна, тем более императивна.

Возможно ли и в каком смысле преодоление этой диалектики? Практически мы констатируем, что о каждом индивиде и часто о каждом поступке имеется множество представлений и что каждое представление соответствует одной точке зрения наблюдателя, но разнообразие точек зрения также неустранимо, как противоположность между субъектом и наблюдателем. Но в той мере, в какой история возвышается над психологией или, по крайней мере, подчиняет психологию деянию или событию, она избегает двух противоположных пристрастий наблюдателя и участника, более близких для наблюдателя, чем для

участника, но не закабалает точку зрения ни того, ни другого. Действие, которое изучает историк, не есть действие, которое тот или иной на-

блюдатель заметил в определенном месте или наблюдал в определенный момент, но— действие, которое определяется исторически через свое место в ситуации или становлении, через свое воздействие на коллектив. Так же, как деяние, в котором индивид проявляется и с которым как бы сливается, лишено психологической альтернативы, предубеждения заинтересованного лица, как и индифферентного, поклонника и противника.

Преимущества ретроспекции, может быть, компенсируют ограничения, которым она подчиняется. Историк в отличие от современника познает всю общественную жизнь. Он решительно не знает то, кем человек мог бы стать. Но зато знает до конца то, что тот сделал. Таким образом, предназначение остается сомнительным до тех пор, пока оно не завершено, ибо всякий раз человек решает для себя и, так сказать, делает выбор для себя заново. Даже для одного человека преобразование в последний момент меняет значение или смысл предыдущего существования.

Что касается идей, то историк видит их последствия, он судит об учителе по его ученику, о прежней доктрине с точки зрения современной науки. То, о чем создатель не мог догадаться, историк благодаря отстоянию во времени сразу замечает. В этом смысле настоящее озаряет прошлое: современная психология обновляет понимание самых древних мифологий, микрофизика обновляет понимание кантовской концепции вещи, античных философий — об атоме. В этом смысле историк одерживает верх не только над наблюдателем, но и над участником событий, поскольку он располагает документами, которые по существу недоступны пережившим историю стихийно и бессознательно.

Итак, в этом направлении историк преодолевает элементарные сомнения, становясь в меньшей степени ученым-дилетантом и в большей — ученым, меняющим цели. Множество точек зрения об одном и том же событии существует до тех пор, пока остаются на уровне индивидов, пока претендуют на совпадение с неуловимым движением сознания. Предыдущий анализ нам подсказывает возможность двойной истины, истины факта, ставшего объективным, и истины становления, которая благодаря своему поступательному движению творит истину прошлого.

Выше мы указывали, что сама цель самопознания кажется неопределенной. Означает ли самопознание усмотрение того, на что всякий человек способен или должен быть способен? А не наоборот ли, выявление своей особенности? Культ оригинальности или человечности? По-видимому, мы пренебрегли этим вопросом. На самом деле, весь наш анализ вел к нему.

Диалектика для себя и для других снова появляется на элементарном Уровне, по-видимому, она оба вида познания направляет в сторону особенного. Но эта противоположность иллюзорна, потому что в себе уже замечают больше «другое», чем «себя», т.е. то, чего нет или уже не может быть в самом себе, признается в другом.

280

281

Кроме того, следует различать два вида общности — одну психологическую, другую историческую. Нужно, действительно, чтобы я наблюдал в самом себе манеру действовать или чувствовать, хотя бы аналогичную манере, которую я вижу со стороны, иначе я бы рассказал о фактах, не понимая их. Но этой идентичности человеческих импульсов, каков бы ни был уровень формализма, этого абстрактного обеднения! до которого я должен дойти, чтобы достичь его, достаточно только моралистам, тем рассказчикам, которые соизмеряют бесконечное многообразие людей или их действий с простотой крайних тенденций. Тогда история представляла бы собой сборник примеров для психолога. Между моей мыслью, моей волей и волей другого было бы недостаточно схожести психологических механизмов для их объединения. Если я понимаю своих сограждан или современников, то потому, что мы несем в самих себе один и тот же объективный дух, пользуемся одним и тем же языком, получили одни и те же ценности, разделяем одни и те же очевидности.

Из этой общности вытекает двойное следствие. Историческое познание есть часть, есть способ самопознания. Я открываю в самом себе частично прошлое моей общности: когда я им интересуюсь, то исхожу не из простой любознательности, не добиваюсь воспоминаний или представлений, я стараюсь узнать, как моя общность стала тем, чем является сейчас, как она сделала меня тем, кем сейчас являюсь я. С другой стороны, если я являюсь прежде всего тем, кем меня сформировала окружающая среда, если я

стихийно не в состоянии различать полученные представления от своих собственных представлений, то я вынужден буду исследовать мир человеческий, чтобы выявить то, что, может быть, делает меня уникальным, то, что во всяком случае является моим по существу, потому что я его закрепил своим выбором.

Конечно, если самопознание означает ясное осознание уникальных нюансов такого пережитого опыта или моего постоянного «я», то, может быть, мне надо заключиться в самом себе, погрузиться в свои впечатления. И уже для выяснения качественного отличия напрашивается, по крайней мере, имплицитно, нечто вроде сопоставления. Как только я начинаю претендовать на знание, я должен выйти за пределы моего «я». Я улавливаю импульсы, заставляющие меня действовать, только через опыт других людей. Прежде всего, самопознание как познание существа единственного, особенного неизбежно следует за открытием и углублением познания других людей. Каждый определяет себя через противопоставление другим, эпоха противопоставляется своему прошлому, культура или нация другим нациям и культурам, личность своей эпохе или среде. На всех уровнях самопознание является последним, оно обозначает завершение познания другого.

Так мы приходим хотя бы к постановке решающего вопроса. Это преодоление особенностей неравносильно объяснению фактов законом или индивидов типом. Либо история приводит людей к бессвязной плюралистичности, в которой они находятся, сравниваясь и выбирая друг друга, или она указывает человечеству призвание, которое разнообразные миссии людей ставит в зависимость от конечного единства, единства абстрактного императива или коллективной работы.

Историческим человеком является ни тот, кто продолжает жить и аккумулирует опыт, ни тот, кто помнит; история включает осознание, через которое прошлое признается таким в тот момент, когда сознание как бы возвращает его присутствие. Вот почему мы искали истоки исторического познания не в памяти, не в пережитом времени, а в рефлексии, которая каждого делает наблюдателем самого себя, в наблюдении, которое опыт другого берет за объект.

Впрочем, мы могли бы анализировать разрыв между пережитым и ретроспекцией на примере памяти, ибо она не сохранилась и не зафиксирована между впечатлением и припоминанием, как реальный атом, в глубинах бессознательного. Она принадлежит моей жизни и изменяется вместе с ней. Только некоторые исключительные мгновения, может быть, избегают этой эволюции, им, обозначенным в нас навсегда, удастся возродиться. Во всяком случае этих произвольных напоминаний, имеющих фрагментарный и надвременный характер, недостаточно ни для обеспечения непрерывности нашего «я», ни для освобождения сознания от времени.

Память связана с простейшими формами истории, поскольку она обеспечивает их материалом. Первоначальные рассказы соединяют события, которые рассказчик вспоминает, чтобы напомнить или поведать их другим. Но, как и сознание, они отдаляются от пережитого: тот, кто рассказывает, не воспроизводит ни для других, ни в себе то, что он увидел или испытал, у него появляется иллюзия, что можно снова все увидеть или почувствовать, на самом деле, исходя из следов, которые в нем оставило прошлое, он воссоздает, переводит в вербальные формулы факты и поступки, свидетелем которых был сам. Свидетель предлагает некоторые гарантии достоверности или, по крайней мере, подлинности (можно было бы легко перечислить незаменимые преимущества современных летописцев), но тем не менее он остается узником своего видения, ограниченного как у свидетеля, так и у участника событий. Ни один, ни другой не переживали историческую действительность в случае, если эта действительность находилась не на уровне индивида. Ни тот, ни другой ее заново не переживают и не смогут оживить.

Являясь источниками знания, воспоминания являются также его условием в той мере, в какой индивид из-за отсутствия непрерывности действия не достигнет не только истории вообще, но даже собственной истории. Благодаря непосредственному удержанию последовательные моменты объединяются, благодаря накоплению опыта я есть мое прошлое, как итог моего опыта, благодаря относительной преемственности моих эмоций я могу совпадать с отдаленными впечатлениями и оставаться тем же для своих близких. Человек, который развивается, есть тот человек, который, сохраняясь, обогащается, но который, чтобы развиваться, должен и забывать. История возникает вместе с осознанием этого предназначения, вместе с этим отделением, которое порывает единство этой естественной длительности. Вместо того чтобы присоединиться к становлению, вместо того чтобы довериться внутреннему динамизму, индивид, раздваиваясь, стремится к самопознанию. Благодаря рефлекс-

сии он придает исторический характер эволюции, которая Представляет единое целое с его существованием. История принадлежит порядку духа

а не жизни.

## Заключение

В ходе предыдущего изложения мы коснулись почти всех проблем, с которыми встретимся в нашем дальнейшем исследовании. Неизбежное предвосхищение, поскольку вся философия истории вытекает из фундаментального положения: индивид, находящийся в обществе, которое пребывает в становлении, размышляет над самим собой, над своим прошлым, над своими собственными размышлениями. В этом заключении мы выделяем только два вида результатов: с одной стороны, тот, который касается природы понимания и, с другой — тот, что касается первоначальных причин релятивности, угрожающей науке о прошлом человечества.

Если мы мысленно перенесемся к рассмотрению познания другого, то можем заколебаться между двумя определениями. Либо мы назовем пониманием интуитивное схватывание состояния сознания в выражении всего существа, лица и тела. Либо мы зарезервируем это слово за более выработанными формами знания: улавливанием мотивов, побудительных причин или индивидуальности. Без всякого оправдания (поскольку речь идет о номинальном определении) мы оставим последний альтернативный термин: для нас понимание будет реконструкцией сознания другого или творений, исходящих из его сознания. (Мы также полностью разводим понимание и симпатию или эмоциональное соучастие.)

Кажется, это определение наталкивается на два возражения. Самопонимание происходит через воспоминания, и легко объяснить, что оно сливается с реконструкцией. Но в случае с пониманием другого требуется посредник в виде знаков; интерпретация самих знаков или включение знаков в означаемую вещь прибавляет еще одно измерение феномену, и возникают новые сомнения: можно ли понять сознание других, творения сами по себе или, наконец, отношения сознаний с их творениями? С другой стороны, в той мере, в какой мы заменяем пережитое время сконструированными отношениями, существует ли непосредственная присущность интеллигибельности реальному, которое, скажем, характеризует понимание?

Плюралистичность пониманий дана наблюдением. Люди общаются, используя систему знаков, они создают памятники; следовательно, некоторый вид понимания имеет в виду значение, ставшее объективным, идеальное содержание слов или текста. Поскольку смысл написанного текста или вообще сочинения существует только через акт творения, то нужно подняться до сознания писателя или художника. Это действие представляет собой другую форму понимания, особенно важную для историка. К тому же в обоих случаях понимание склонно снова уловить интенцию другого сознания: завершением этого стремления была бы полная адекватность, познание не общего, а единичного.

В случае с произвольными, а не условными знаками (жесты, мимика выражение лица) мы действительно находим связь, которую не замечает заинтересованное лицо. Человек в состоянии гнева не думает о смысле сжатых кулаков, он не хочет ни выражать себя, ни общаться. Но этот случай больше интересует психолога, чем историка. Мы оставим в стороне науку об экспрессивных симптомах: плохие поступки, почерк, характер и т.д. Ограничимся указанием на то, что этот непосредственный вывод не является характерной чертой для понимания, что он даже не ограничивается человеческими событиями, поскольку всякое следствие есть знак своей причины (например, пар в поезде) для того, кто знает эту связь. В сущности, знак сменяет соответствующим образом понимание лишь тогда, когда представляет идею или, по крайней мере, проявляет

интенцию.

Все же реконструкция длительности не запрещает принцип имманентности. В большинстве случаев интерпретации психоаналитика открывают пациентам причины поступков, которых они не знали. Но рациональность злобной реакции тем не менее остается внутренне присущей поступку, действенным принципом которого, так сказать, она была. Имманентность интеллигибельности определяется по отношению к жизни, а не по отношению к осознанию. Это фундаментальное различие, если учесть, что, как это мы увидим в следующей части, целью истории является понимание жизни при выявлении системы



знания и ценностей без подчинения идеологиям, т.е. идеям, которые люди составили для себя или хотели создать о самих себе.

Установленные наукой связи между явлениями предписываются всем, кто хочет добиться истины. Но имеют ли такое же универсальное значение связи, касающиеся понимания? Или понимание зависит от личности интерпретатора? Первые три параграфа этой части содержат по одному вопросу.

Историк принадлежит становлению, которое он описывает. Он как бы расположен позади событий, но идет в том же направлении. Историческая наука есть одна из форм сознания, которую общество имеет о себе, элемент коллективной жизни, подобно тому как самопознание есть аспект личного сознания, один из факторов индивидуального предназначения. Не зависит ли она одновременно от современного положения, по определению изменяющегося вместе со временем и волей, воодушевляющей ученого, не могущего оторваться от самого себя и от своего

объекта?

Но, с другой стороны, возникает противоположная трудность: историк стремится проникнуть в сознание другого. По отношению к историческому человеку он является другим. Психолог, стратег или философ он всегда наблюдает со стороны. Он не смог бы ни думать о своем герое так, как тот думал о себе, ни видеть битву, как генерал, который ее видел или пережил, ни понять доктрину так, как ее автор.

Наконец, неважно, идет ли речь об интерпретации того или иного Действия или творчества, мы должны их концептуально реконструировать. Однако мы всегда имеем возможность выбора среди множества систем, так как мысль одновременно трансцендентна и имманентна

284

285

жизни: все памятники существуют благодаря самим себе и для себя в духовном мире, юридическая и экономическая логика внутренне присущи социальной реальности, превосходящей индивидуальное сознание.

Практически эти три проблемы плохо отделяются друг от друга. Внешний характер наблюдения проявляется как в выборе системы, так и в интерпретации внутри определенной системы. Историчность историка выражается в точке зрения наблюдателя, а также в перспективе на становление. Однако эти различия нам позволяют организовать наше исследование: вначале мы изучим историка, смотрящего как бы со стороны на свой объект, затем изучим историка в истории, движение которой он прослеживает. Можно было бы сказать — сперва наблюдающий других, затем историк своего собственного прошлого.

Часть вторая

## Духовные миры и плюралистичность систем интерпретации

Вступление

В качестве отправной точки мы возьмем один из выводов, к которому пришли в предыдущей части. Событие так, как оно происходит в сознании, непостижимо. После свершения события мы восстанавливаем пережитое. В чем сомнительность или неоднозначность этой реконструкции? В какой степени она отделима от ситуации и от намерений историка? Обладает ли универсальной пригодностью?

Мы указали в § 3 предыдущей части на объективацию сознания в духовных творениях и на существование социальных целостностей. Отсюда следует плюралистичность систем интерпретации, которая будет первой темой нашего исследования.

Но, предположив эту неустранимую плюралистичность, стоит задаться вопросом о том, может ли внутри определенной системы интерпретация быть истинной. Эту истину можно будет искать либо в элементе, либо в более или менее широкой целостности. С другой стороны, истине угрожают либо распадом объекта (неуловимый атом, неоднозначная целостность), либо вмешательством наблюдателя в воссоздаваемое. Можно было бы сформулировать те же проблемы в следующих словах: универсальность понимания была бы приговорена либо из-за всегда незавершенной и богатой новыми смыслами структуры исторической действительности, либо из-за деятельности историка, который, будучи зависимым от исторической эпохи, остался бы сторонним наблюдателем прошлого.

Вначале мы анализируем феномен плюралистичности систем интерпретации и идею о невозможности научной редукции (§ Г), затем —

286

интерпретации: интерпретацию идей (§ 2), психологических (§ 3) и фактов (§ 4), сохранив всегда присутствующие при этом вопросы: о возможности фрагментарного и полного истинного понимания о релятивности и универсальности пониманий, о различиях и неизбежной согласованности действий систем.

## § 1. Плюралистичность систем интерпретации

В § 3 предыдущей части мы указали истоки проблемы, которую хотели рассмотреть.

Для общения люди используют системы знаков, которые получают извне. Так, слово имеет объективно зафиксированный смысл (благодаря соглашению, употреблению и т.д.), но смысл, который ему придает этот конкретный человек, который его применяет в тот или иной момент, всегда более или менее отличается от общего смысла. В обычной беседе для заполнения интервала между тем, что хочет сказать другой, и тем, что он говорит, мы вынуждены улавливать молчаливый язык жестов и тел, вынуждены быть участниками молчаливого согласия, уточняющего для близких значение каждого термина. Но когда собеседники отдалены друг от друга веками, то единственной интерпретацией языка является реконструкция систем, использованных эпохой или той или иной личностью, но никогда нет уверенности в том, что добились единственно возможного впечатления, которое, может быть, казалось очевидным современника.

Вместе с желанием создавать, а не сообщать возрастает расхождение между пережитым опытом и памятником. Напрасно было бы искать красоту картины за пределами материи, являющейся носителем эстетической ценности, представленной отныне всем. Между сознанием и осознанием, между ясным намерением и созиданием, может быть, существует разрыв в себе и всегда — разрыв для других.

Отныне мы переходим на точку зрения интерпретатора, чтобы показать плюралистичность систем интерпретации, связанную с положением историка и структурой реальности..

Возьмем в качестве примера понимание текстов Ж.Ж. Руссо. Оставим в стороне филологическую работу, сравнение и критику текстов, сопоставление различных изданий и т.д. Будем пренебрегать также изучением некоторых фактов, связанных с произведениями, как, например, число изданий или переизданий, распространение книги, общественный резонанс и т.д. Каково бы ни было значение этого социологического анализа, он не исчерпывает труд историка. Идет ли речь о «Новой Элоизе» или «Об общественном договоре», он хочет выявить идеологическое или художественное содержание сочинений. Не повторять то, что сказал автор, не резюмировать, а выяснять и осмысливать.

Абстрактно легко сформулировать идеи, которые Руссо более или менее прямо выразил в своем романе. Но изложить сознательные намере-

287

-

ния писателя еще не значит понять сочинение. Значение романа никогда не совпадает с моральными, политическими или религиозными концепциями, которые автор предполагал прояснить или защитить. «Общественный договор» не был бы понят, если бы историк указал только на политические предпочтения Руссо, напомнил бы о возможных заимствованиях у предшественников или современников или даже проанализировал бы положение Руссо как гражданина Женевы и человека народа, восставшего против

аристократических салонов. Смысл политической философии при условии допущения, что такая философия имеет право на существование, находится за пределами биографических эпизодов или социальных и литературных влияний; чтобы его уловить, необходимо следовать движению мысли.

Хорошенько уточним значение, которое мы придаем этим замечаниям. Можно было бы спросить о задаче, которую историк должен взять на себя. Изучения заимствований и источников недостаточно. Методы истории или критики были бы снова поставлены под вопрос: как перевести без извращения эстетические ценности на другой язык? С теми же психологическими идеями, с тем же опытом, Пруст мог бы написать вместо «В поисках утраченного времени» банальный и скучный трактат.

Но не в этом направлении идут наши исследования. Мало значения имеют эти методы и средства выражения, которыми они располагают. Мы предполагаем, что историк претендует на познание, и мы спрашиваем себя, как он этого добивается. Ведь всякое познание искажало бы свою цель, если бы пренебрегало порядком и внутренним единством памятника, ибо творение, или, как говорят, осуществление понятно только благодаря своей подлинной цели. Между наблюдением фактов, объяснением посредством причин, с одной стороны, и эстетической оценкой — с другой, располагается понимание, которое должно иметь право на независимость от них и предшествовать им, обоим. За неимением этого историк искажает или игнорирует духовную реальность как составляющую часть прошлого.

Благодаря предыдущему анализу мы, кажется, снова нашли классическое отличие внутренней интерпретации от интерпретаций внешних. Но нашей целью было не только напомнить об этом отличии, ибо, с нашей точки зрения, оно представляет лишь особенно подходящий пример плюралистичное™ систем интерпретации из-за того, что оно противопоставляет друг другу обе крайние системы.

В предыдущей части мы показали, что всякая интерпретация есть реконструкция. Если даже в конечном счете имеют в виду сознание умерших людей, то тем не менее его воссоздают через посредство интеллигибельных связей. Таким образом, мы констатируем многообразия связей, которые можно использовать. Чтобы понять Руссо как единое целое, т.е. чтобы было показано единство его различных произведений, мы попытаемся представить себе одновременно гражданина Женевы, утописта, мечтавшего о справедливой политике, о новой педагогике, одиноко гуляющего человека и т.д. Здесь для нас противоречия или непротиворечия имели бы меньше значения, чем эмоциональная

связь различных тем. Напротив, если изучают «Общественный договор» как самостоятельную работу или в русле политической теории, то интерпретация в строгом смысле слова должна носить непротиворечивый характер: совместима ли гражданская религия с пантеизмом писем господину Мальзербу, а с культуром свободы? В соответствии с преследуемой целью историк устанавливает между элементами различные связи, использует другие понятия: таким образом, все зависит именно от поставленной цели.

Выиграли ли мы что-нибудь, когда следили за отношением интерпретатора к историческому памятнику, а не наблюдали за движением, через которое трансцендируется жизнь? Не приходится сомневаться: разрыв остается возможным, но не необходимым, пока наше внимание фиксируется на феномене созидания. Напротив, плюралистичность интерпретаций очевидна с момента рассмотрения труда историка. Ибо появляется столько интерпретаций, что уже существуют целые системы, т.е., выражаясь туманными терминами, психологические концепции и оригинальные логики. Больше того, можно сказать, что теория предшествует истории, если под теорией подразумевать сразу детерминацию определенной системы и ценность, которую придают определенному типу интерпретации.

Чтобы подтвердить не столько точность, сколько значение предыдущего анализа (хотя из-за банальности сочли бы это бесполезным), рассмотрим некоторые формы внешней интерпретации, например разновидности так называемого материалистического метода. По-видимому, можно было бы их выделить четыре: каузальное объяснение, психологическое объяснение, объяснение с помощью таких понятий, как экспрессия, рефлекс, и, наконец, историческое объяснение. Рассмотрим их последовательно.

Очень часто говорят о детерминации или об обусловленности. Оставим эти случаи, которые мы рассмотрим чуть дальше, когда будем анализировать понятие исторической каузальности. Но сразу же ясно, что каузальное объяснение всегда предполагает внутреннее понимание. Прежде чем искать причины какой-нибудь идеи, необходимо знать, что она означает, т.е. в сущности то, чем она является. Напротив, могут сказать, разве мы ее не узнаем через внешние обстоятельства? Такое возражение предполагает допущение сомнительной теории, согласно которой действительное значение идей вытекает из изучения среды и воздействий. И хотя даже в этом случае различие и порядок обоих приемов остается законным, социальное понимание принимает окончательный вид благодаря философской теории.

С другой стороны, как бы то ни было, каузальное исследование не должно содержать никакой оценки. Истинность или ценность духовного произведения не соизмеряется с обстоятельствами его открытия или создания. К тому же налицо две вещи: во-первых, если все идеи имеют социальные причины, то необходимо допустить радикальное разделение Ценностных суждений и суждений о первопричинах. За неимением это-

288

289

го, пришли бы к дискредитации всех идей (в том числе и идеи историка не избежали бы критики). Во-вторых, если, напротив, некоторые идеи не имеют социальных причин, то отсюда следует, что материалистическая интерпретация не является ни единственной, ни привилегированной и следовательно, она оставляет место интерпретации внутреннего улавливания.

Хотя каузальное объяснение обычно считается в высшей степени истинным, оно редко встречается. Действительно, очень трудно открыть между фактами и идеями регулярные последовательности. Чаше всего историк использует такие термины, как отражение, надстройка или такие психологические понятия, как защита, скрытность, трансфигурация, бегство и т.д. Либеральная экономика служит для защиты капитализма, так называемые гармоничные экономики скрывают реальную ситуацию, религия трансфигурирует нищету, трансцендентные воображения занимаются бегством в мир, где каждый живет своей уникальной жизнью.

Ясно, что любая такая интерпретация имеет частный характер. Она не дает возможности сделать какого-либо заключения об истинности или ложности или просто даже о значении идей. Она, как и другие, научна и законна, при условии, что осознает свои границы.

Кроме того, социальные последствия или ложность идеи не позволяют сделать какого-либо утверждения относительно первопричины. Интерес капиталиста к теории о неизбежности кризисов не предполагает, что эта теория является ложной. Из предположения о ее ложности не следует, что те, кто ее проповедует, являются лицемерами или циниками. Самое большее, на что имеют право, это сделать заключение, что ошибка содержит психологическую причину, а дух как таковой не ошибается.

Нам могут возразить, что историк не изучает отдельно, с одной стороны, мысли, а с другой, — людей. Он не допускает, чтобы эта дуалистичность была неустранима. Напротив, он склонен к их объединению, потому что идеи, с его точки зрения, являются выражением положения людей или социальных ситуаций. Может быть, стоит привести предыдущий пример и снова обратиться к либеральной экономике? Историк не будет противопоставлять намерения буржуазных экономистов логике науки только потому, что применяемые понятия, приемы рассуждения и исследования, весь мыслительный аппарат выражают классовую волю в такой же степени, как желание освятить частную собственность и свободную конкуренцию. Такой метод мог бы себя защитить с помощью, по меньшей мере, правдоподобных предложений такого рода: мысли каждого являются отражением бытия, различная деятельность группы или индивида зависят друг от друга, они, порой, несут печать одного и того же вдохновения, соответствуют единой интуиции или стилю.

Тут тоже речь идет о пригодном методе, законность которого среди других нельзя ставить под сомнение, но важно из него вычленить неявные гипотезы и установить его пределы. Свод идеальных целостностей (например, либеральная философия), социальных целостностей (тот или иной класс), отношения этих целостностей, — все эти шаги включают некоторую направленность любознательности. Начиная с этого момен-

бъединяют в некую совокупность различные творения духа: религию, <sup>TM</sup><sub>к</sub> философию и т.д., избранная система интерпретации обязатель-о остается за пределами специфических логик, и начинают склоняться к сублимированной психологии. Но такая история не сможет исключить или дискредитировать ни историю чистых идей, ни историю действующих людей.

Наконец, такая формулировка, как «историческое значение такой доктрины заключалось...», относится к другому разряду. Она представляет крайнее средство историка: если картезианский механицизм не имеет ни в качестве причины, ни в качестве следствия промышленное предприятие, если он не выражает ни психологию, ни жизненную ситуацию человека промышленных предприятий, то он является временным совпадением, побуждающим к историческому суждению. С этого времени историк, свободный от того, чтобы доказывать, свободно создает исторические эволюции, в которых и через которые факты и творения

прошлого получают свой точный смысл. Нам будет достаточно поставить вопрос: может ли ретроспекция быть более верной, чем современное видение, является ли она окончательной или нет? Не вдвойне ли она относительна: в теории и в точке зрения историка? Следовательно, она включает, но не может это доказать, истину философии, от которой зависит.

\* \* \*

Представляется, что предыдущий анализ содержит три вывода:

1. Далекое от того, чтобы его заменить объяснение подменяет понимание.
2. Плюралистичность интерпретаций — факт неоспоримый, она предписывается историку. Некоторые интерпретации во всяком случае остаются независимыми.
3. Одна только теория, которая действительно предшествует историческому исследованию, позволяет фиксировать ценность, свойственную каждой интерпретации, возможность внешних объяснений, природу истинного понимания.

Последний вывод может показаться парадоксальным и банальным. Парадоксальным, ибо не факты ли, а не наши умствования учат нас, в какой мере идеи объясняются экономическими и социальными обстоятельствами? Банальным, потому что кто когда-либо надеялся на то, что изучение античного общества нам раскроет окончательную мысль Платона в «Пармениде»? Попытаемся защитить этот парадокс и подтвердить эту банальность.

Бесспорно, что именно посредством эмпирических исследований выясняют причины идей. И философия, которая логически предшествует, более или менее подсказана и подправлена этими исследованиями. Но в большой степени получают желаемые результаты: интеллектуальное Движение всегда предполагает прямо или косвенно экономические и социальные условия. Успех, обеспеченный методом, не доказывает, что подлинным смыслом идей является гот смысл, который вытекает из того или иного исторического обстоятельства.

290

29

Другое возражение имело бы целью важность этих выводов. Не является ли главным выяснение того, какие интерпретации автономны (независимо от признанной теории)? Даже без изложения теории (для каждой сферы общественной жизни нужна своя теория) можно указать на некоторые элементы ответа.

Понимание произведения по отношению к его цели всегда транс-цендентно установлению причин или психологических и социальных обстоятельств. Историк, может быть, полностью объяснит с помощью исторических (экономических, политических, психологических) феноменов метод или даже художественную форму произведения, успех и закат жанра, он дает себе отчет в том факте, что на каком-то этапе своей жизни люди составили себе идею красоты, но не в том факте, что такое произведение красиво, что такое искусство выше, или нам кажется, что выше качеством по сравнению с другим. Эстетическое понимание (техники, формы, структуры, экспрессии) как таковое неустранимо, как и, впрочем, оценка ценностей, необходимое условие которых оно представляет.

Зато это истинное понимание, соответственно их сферам и теориям, сойдет за решающее понимание или, наоборот, за специальное и — даже в некотором роде второстепенное понимание. В любом случае истина научного высказывания не зависит от своих первопричин. Эта универсально законная независимость имеет значение неодинаковое для социальных и естественных наук. Если объективные высказывания в социологии и истории всегда включены в совокупности, которые сами связаны с экстранаучными желаниями, то субъективность этих совокупностей (объясняемых с внешней стороны), может быть, будет иметь большее значение, чем универсальность суждений, которые выражают факты и каузальные связи. Больше того, трансформации действительности обрекают познание многими способами на становление, которое несравнимо с прогрессом физики.

Эти два аргумента применяются к философии, которая, всегда в своей целостности, кажется, выражает жизнь, а не чистую мысль. Она имеет в виду незавершенный и меняющийся объект — самого человека.

«Внутренняя» интерпретация, т.е. интерпретация, связанная с приведением в систематическую форму, рискует пренебречь глубоким значением: либо историческое значение берет верх над вечным значением, а ценность человека над ценностью истины, либо моменты философского поиска следуют друг за другом, не превращаясь в накопление знания, зависящее от эпох или образов жизни.

Таким образом, истинное познание то опускается до технической интерпретации, то возвышается до интерпретации духа, качества или перманентного смысла. Теория не только имеет функцию обозначать возможности и границы социологических объяснений, она должна, особенно при определении сущности деятельности и произведения, фиксировать значение, присущее каждой интерпретации.

Итак, это общее исследование представляет собой простое введение. Оно нуждалось бы в теориях в двойном смысле, о котором мы только что писали. Но его было бы недостаточно для критики догматизма, забыва-

ющего о множестве допустимых интерпретаций или претендующего на то чтобы обосновать на эмпирии исключительную истину или превосходство одной интерпретации над другими. Социологизм кончился бы двойким противоречием нашему опыту, ибо он склонен отрицать свободу интерпретатора и свободу автора и подтверждать обеими свободами эти два отрицания. На самом деле, историк должен пройти через многообразие творений, чтобы достичь очевидного, но, может быть, неуловимого единства человеческого существования.

## §2, Понимание идей \*

В другой работе<sup>14</sup> мы встретились с проблемой, которую хотим поставить в этом параграфе. Зиммель противопоставлял психологическое понимание (субъективный смысл) объективному пониманию (Sachverstehen), имея в виду, что понимают или слова или того, кто говорит. На более высоком уровне это значит, что понимают памятник или жизнь. Это различие имеет якобы тем большее значение, чем больше склоняются к мнению, что субъективный смысл якобы по праву является уникальным, тогда как также якобы по праву может быть столько объективных смыслов, сколько и непротиворечивых в самих себе и относительно текстов интерпретаций. Что касается Вебера, то он допускал плюралистичность исторических интерпретаций, но старался ограничить их последствия. История якобы касается только пережитого смысла. Всякое, даже духовное, событие в конечном счете якобы имеет психологическую природу, история будто бы запрещает себе всякую оценку морального или эстетического характера и добивается истины действительной для всех. Можно будто бы установить причины появления художественного произведения, если абстрагироваться от его красоты. Порядок ценностей транс-цендентен историческому опыту, хотя этот опыт воспроизводит ретроспективный характер человеческого становления, в котором и через которое реализуются ценности.

Прежде всего, мы будем обсуждать обе эти теории, теорию Вебера, чтобы защитить автономию понимания идей как таковых и теорию Зиммеля, чтобы избежать анархии, которой она угрожает интерпретатору, отвлекающемуся от пережитого опыта. Затем мы постараемся показать, почему понимание идей, никогда не являясь окончательным, остается способным к обновлению до тех пор, пока история продолжается и люди меняются.

\* \* \*

В самом деле, практика Вебера соответствует принципам, которые он формулирует логически. Как и все юристы, он знает дух законодательства (дух римского права) как идеальную совокупность, элементы которой более или менее смутно пережиты индивидами, но которые в своем единстве и связности опережают действительность. Следовательно, историк делает, по крайней мере, первый шаг, который Вебер абстрактно критикует, шаг, завершающийся выявлением логики, имманентной образу действия.

292

293

Может быть, возразят, что пережитый смысл тем не менее остается атомом исторического мира. Если предположить, что историк в области права изучает отдельный факт, то действительно он будет иметь в виду то, что произошло в сознании личности, совершающей действие, которое юридически признано обществом. Но, безусловно, весь вопрос состоит в выяснении того, являются ли психологические данные материалом или объектом. Это — решающее отличие, которое Вебер не принимал.

По его мнению, только каузальные связи являются интегративной частью науки. Идеальные типы, как необходимые инструменты для расчленения поля исследования, отбора данных или установления правил детерминизма, были только средством, но никогда целью познания. Но если даже временно предположить, что все охватывающие высказывания одновременно являются каузальными, то все равно это предположение имело бы абстрактный и, так сказать, фиктивный характер.

В самом деле, в таком случае можно закончить исключением эффективной работы ученого из науки: в главе о юридической социологии «Wirtschaft und Gesellschaft»<sup>15</sup> редко можно встретить необходимые связи, которые теоретически представляли бы целостность науки.

Больше того, историк не ищет значения, которое существовало бы ранее. Как и юрист, он не воспроизводит интерпретацию, которая была бы уже представлена в другом сознании. Если рассматривать группу с довольно широкими социальными связями, то плюралистичность смыслов жизненного опыта рискует свести на нет упрощенность, приписываемую действительности: в соответствии с тем, идет ли речь о человеке закона или об обычном человеке, о судье или адвокате, одна и та же обязанность ощущается по-разному, ведь все эти индивиды также являются частью действительности. Понимание каждого из них требует интеллигентной организованности обычной жизни, тем более понимание связанного целого, которое они составляют. Вместо антитезы исторический объект — субъект науки мы возвращаемся к подлинной ситуации: стремление человека в истории переосмыслить опыт других людей.

Чтобы отреагировать на эту трудность, Вебер, может быть, стремился определить право с внешней стороны, не принимая ни одного из определений, которые могли бы предложить судья, адвокат или любая заинтересованная сторона. Реальность правовых правил равносильна наличию шанса, что некоторое действие (которое нарушает установленный порядок) повлечет за собой некоторую реакцию со стороны других людей. Но одно из двух: либо обращают внимание только на воспринимаемые факты, и историк игнорирует тогда не только идею, но и сознание. В этом случае отсутствует принцип понимания, он пренебрегает смыслом, который имели законы для людей (обязанность не ощущается вообще как определенная возможность санкции). Либо имеют в виду первоначальный юридический опыт, и за невозможностью воспроизвести хаос пережитых связей должны возвыситься над ними, чтобы их понять. Историки и юристы разрабатывают доступные пониманию системы, которые охватывают закон или нее законодательство, индивида или историческую группу, подчиняющие-

ся собственной логике, а не законам психологии или закономерностям детерминизма. Эти системы различны в зависимости от того, являются ли они догматическими или историческими (в этом случае они должны каким-то образом соответствовать воспринимаемым или психическим событиям), но они всегда представляют конечный продукт усилий рационализации.

Чтобы сохранить абсолютную противоположность между средством и целью позитивного знания, Вебер был вынужден не только редуцировать науку к каузальным связям, он должен был признать изначально существующую иррациональность первичных данных, невозможность снова найти истину или интеллигентность, присущую этим данным. Рациональные связи, с точки зрения историка, представляют собой ментальные привычки (следовательно, и факты) и идеальные типы, используемые для обнаружения причин (следовательно, средств). Но тогда существовала бы только история или социология ошибок. Возникновение готики наука изучала бы в меньшей степени, исходя из новой техники возведения сводов, чем имея в виду психологические или социальные причины этого оригинального стиля, в меньшей степени формирование ари-стотелизма объяснялось бы благодаря рефлексии над платоновской теорией идей, чем личными намерениями или внешними причинами, которые определили аристотелевскую систему. Мы не спрашиваем об относительной ценности этих двух интерпретаций. Одно несомненно: большинство историков обе интерпретации рассматривают как объяснение. Тот, кто показывает переход от картезианской плюралистичности<sup>TM</sup> субстанций к спинозистскому единству или преобразование Марксом гегелевского отчуждения, приходит к суждению, допустимость которого, безусловно, включает согласие с текстами, но которое считается эксплика-тивным в той самой мере, в какой оно философски истинно или, по крайней мере, рационально.

Таким образом, снова ставится под вопрос основа учения, которое мы обсуждаем. Верный решительному отделению факта от ценностей, постулату однозначной реальности, Вебер хотел бы, что, в сущности, парадоксально, чтобы историк в людях прошлого игнорировал стремление к ценностям и к истине, без которого, сам историк не смог бы существовать, без которого художник или современный ученый стал бы непонятным. Невозможная претензия, ибо историк естественно идет как от человека к идеям, так и от идей к человеку.

Если бы признали концепцию Вебера, то «Критика чистого разума» и бредовые фантазии какого-нибудь параноика должны были бы находиться в одной и той же плоскости. Достаточно подумать о практике, чтобы усмотреть здесь заблуждение. История философии была воодушевлена желанием схватить связанное единство мысли, углубить в первую очередь противоречивые или неприемлемые идеи. Ценность, приписываемая памятникам, имеет значение. Не потому только, что отдают предпочтение шедеврам (этот аргумент подтвердил лишь произвольный характер отбора), а потому, что стремление понимания есть нечто другое. Историк Канта подчиняется определенным правилам, возлагает на себя обязанности, игнорируемые социологом, который через посредственных авторов или посредственные тексты интересуется коллективными пред-

294

295

ставлениями. Он имеет в виду подлинный смысл; следовательно, поставленная проблема выглядит так: как определить смысл, к которому стремится через его углубление интерпретатор?

Радикальное разделение средств и цели, понимания и каузальности является не только искусственным, в конечном счете оно подрывает объективность, которую берется обеспечить, ибо всякая наука имеет отношение к субъективности, свойственной пониманию, лишь только она становится либо независимой, либо неотделимой от каузальности (которой она не предшествует<sup>16</sup>).

Если мы рассматриваем понимание художественного или философского произведения, то сможем ли мы хотя бы сохранить восприятие пережитого опыта? Является ли этот опыт такой реальностью, которую можно уловить, или логической фикцией? Можно ли редуцировать всякое произведение к состояниям сознания?

Прежде всего следует различать человека и творца. Представление, которое художник имеет о своем искусстве, ученый о своей науке, необязательно соответствует внутреннему смыслу этого искусства или этой науки. Демонстрируемая физиком интерпретация своей теории часто заимствована из философских воспоминаний или модных доктрин. Такой-то романист считает себя реалистом, а другой — поэтом. Все эти суждения также бесспорны, как и банальны. Но более того. Поэма больше не принадлежит своему автору. Последний разве что мог бы в случае с непонятными стихами указать систему преобразований, которую он применил. Следовательно, либо пережитый смысл есть смысл, имманентный произведению, либо он не представляет собою привилегированного объекта исторического понимания.

Историк представляет себе такой имманентный произведению смысл, который бы точно выражал намерение творца. Истинный Кант не тот Кант, который есть в настоящем, а тот, который жил. Это — иллюзия, когда воображают, что творец всегда знает то, что он делает, или делает всегда то, что он хочет. Это — фикция, когда путают в пережитом смысле реальность сознания и истину памятника. Впрочем, допустим возможность этого совпадения: какое имеет значение, ибо историк его не знает и добивается этой фиктивной или реальной истины не благодаря пассивной верности ей, а благодаря усилению рекреации. И сам же определяет через свою теорию природу этой истины.

Если бы формулировали концепцию Вебера в расплывчатых терминах, то ее легко было бы сделать правдоподобной. История, бесспорно, связана с живыми людьми, а не с оторванными от жизни идеями. Сомнения возникают, как только начинают уточнять значение терминов. Что это за жизнь, которую снова хотят уловить? Что значит пережитый смысл, когда речь идет о поэме или философии? Ошибка Вебера состоит в том, что он идеальную цель понимания представил как данный объект и увековечил ее как единственно законную из тех направлений, к которым обращается исторический труд.

296

Если отказаться от понятия пережитого смысла, то не покажется ли, что возражение Зиммеля обретет особую силу? По определению, якобы существует множество объективных смыслов, все не противоречащие самим себе и текстам интерпретации будто бы являются по праву легитимными, так что реальность теряет всякую устойчивость, а интерпретация — всякую точную цель.

Этот аргумент нам кажется вдвойне неточным. Прежде всего, нельзя историка сравнивать с читателем детективного романа. Он не ищет любое решение, которое может при помощи хитр@сти доказать. Его



интересует только интерпретация, которая философски правомерна, исторически правдоподобна, соответствует психологии творца и эпохи, правилам рационального мышления. Однако этим главным образом ограничивают так называемую множественность объективных смыслов.

Больше того, сомнение связано также с необходимостью выбора определенной системы интерпретации, т.е. определения некоторой философской концепции. Можно ли сказать, что интерпретатор должен принять ту концепцию, которая проявляется в изучаемой им доктрине? Допустим это для понимания отдельного произведения. Сразу же скептицизм Зиммеля оказывается отброшенным, но возникает новый вопрос: если мы абстрагируемся от многообразия возможных теорий, если мы расположимся внутри системы, то приемлемо ли понимание идей как таковых всеми?

По правде говоря, трудно ставить вопрос в зависимости от принципа. Философская идея едва ли существует изолированно. Многообразие смыслов главным образом связано с многообразием совокупностей, в которых она может найти место. Скажут, не представляется ли кантовская теория форм чувственности, по меньшей мере, частично автономной? И не нужно ли сравнивать тексты, относящиеся ко времени, которые фигурируют в «Эстетике», с текстами «Аналитики», «Первых принципов метафизического познания» и т.д.? И в соответствии с интерпретацией самого критицизма не делают ли акцент либо на ригидности форм, либо, наоборот, на творческой спонтанности духа? Природа мысли, особенно философской, делает невозможным понимание изолированной идеи и бессмысленной частичную интерпретацию.

Итак, вопрос наш ставится именно по поводу целостностей: может ли одна доктрина быть интерпретирована как универсально приемлемая? По-видимому, можно представить себе два утвердительных ответа: истина может быть современной или ретроспективной. Либо мысль интерпретатора совпадает с мыслью автора, либо его система ссылок имеет абсолютный характер.

Рассмотрим только первую возможность. Даже Макс Вебер, несмотря на фикцию пережитого, подчеркивал неизбежную и необходимую роль отбора. Но не делает ли отбор фатальным определенное расхождение между оригиналом и его воссозданием? Ничто нам не мешает, чтобы в духе добрых позитивистов мы не ограничились роль отбора. Мы не Храним все идеи Канта, разве что мы их располагаем таким образом, чтобы сохранить тот порядок, который они имели в голове самого Канта. Но

297

сама доктрина не представляет собой в полном смысле нечто единое, она не имеет единого центра, напротив (и этот случай в той или иной степени характерен для всех великих философов), в ней проявляются различные тенденции (критика догматической метафизики и субстрата этой метафизики, критика, заменившая прежнюю философию или новую метафизику, и т.д.)· Можно ли сказать, что историк не должен преодолевать противоречия; ведь он их находит в том виде, в каком они встречаются в текстах? Пусть будет так, но тогда можно заключить, что нельзя совместить различные тенденции, нельзя их рассматривать вместе, но они правомерны. Однако эта правомерность, не записанная в документах, есть результат работы самого историка.

В Германии интерпретация Канта постепенно изменяется, поскольку вместо постановки вопроса: как преодолеть метафизику с помощью критики? задают вопрос: как восстановить метафизику за пределами отвергнутой прежней метафизики? Как получить сверхисторическую философию, в то время как человек является узником становления? Лучшие из этих книг никоим образом не изобретают идеи, чуждые Канту. Они проясняют небрежные высказывания, потому что эти высказывания не согласуются с классической концепцией. Они выявляют данное имплицитно решение проблем, которых Кант не ставил перед собой сознательно, но которые он неизбежно решал, ибо они были на виду у всех. Бесспорно, разрыв между произвольной интерпретацией и философским обновлением аутентичной интерпретации весьма узок. Но нельзя уклониться от трудностей, взывая к адекватности. Интерпретатор никогда не ставит себя на место автора. История — не повторение того, что уже было, она его творческое повторение, от которого даже наука не может отказаться.

Модальность исторических суждений зависит от отношения историка к историческому человеку; между случайными контактами двух индивидов или двух эпох и включением научного или философского высказывания в систему всеобъемлющей истины располагаются все формы духовной истории. Истина прошлого доступна нам, если, подобно Гегелю, мы возвысимся до точки зрения абсолюта. Но, по существу, она от нас ускользает, когда мы считаем себя исторически детерминированными и изолированными.

Конечно, нам могут возразить, что мы выбрали слишком удобный пример: самый что ни есть позитивист признает, что кантовское творчество не поддается однозначной дешифровке. Пример должен служить для того, чтобы ввести и проиллюстрировать идею или скорее обе неразделимые идеи: прошлое как нечто духовное, по существу, не завершено, и повторение прошлого включает в себя нечто вроде обновления.

В зависимости от областей познания смысл обоих высказываний меняется. Научная истина в своем математическом выражении окончательно зафиксирована, по крайней мере, в некотором приближении. Дедуктивная теория, пока существуют ее принципы, не знает другой истории, кроме истории прогресса. Только в этом случае система не завершена и

обновление прошлого связано с продолжением или углублением приобретенного знания.

Наоборот, произведение искусства неоднозначно само по себе, поскольку оно существует только для умов и не предполагает ни рационального выражения, ни верификации, отделимых от живых сознаний. Парфенон или улыбка Реймса<sup>17</sup> для нас — не то же самое, что для афинян или христиан средних веков, они не вызывают тех же чувств, не представляют тех же ценностей. Современник и историк никогда не сойдутся, но тем не менее историк разделяет те же восторги. Таким образом объясняется то, что история искусства развивается в соответствии с прерывистым ритмом искусства. Отношение людей к прежним творениям, людей друг к другу управляют и тем и другим становлением.

Могут ли сказать, что такое спонтанное понимание направляет только отбор (изучают не собственно соборы, когда их почитают за готическое искусство), что познание, как только оно становится научным, отрывается от этой диалектики эпох и стилей, которые сопоставляются и взаимно признаются? В действительности ничего подобного. Цивилизация, интересующаяся всем прошлым, как наша цивилизация, селекционирует памятники, по крайней мере, те, эстетическое достоинство которых признает. Больше того, историк, который выходит за пределы установления фактов и дат, не может не сомневаться в значениях, поскольку они составляют само существо, которое хотят уловить, представления об искусстве существуют для сознаний, и в соответствии с сознаниями и их мирами они становятся другими. Плюралистичность представлений не скрывает, а определяет сущность произведения.

Случай с философией является самым сложным, поскольку он кажется промежуточным. Принцип, как в искусстве, не уловим, но, как в науке, представляет собой прогрессивную систему; доктрина одновременно адресована к живому человеку и к ученому. Она годится как для эстетического наслаждения, так и для интерпретации, ориентированной на истину. Никакое другое творение не вовлекается больше в историю, никакое другое не претендует на сверхисторическую ценность с такой уверенностью. Для одних Платон является современником, для Других он становится понятным в свете первобытного менталитета. Никакая часть множества портретов не определяет точно ценность оригинала.

Всякая духовная деятельность включается в традицию, в которой и через которую определяется индивид. Нет ни одного ученого или артиста, который не начинал бы с достигнутого, нет передачи (духовной деятельности), которая не была бы тоже видом развлечения. Даже в плане позитивистской науки возобновление знания предполагает не слепое следование, а мощь духа, способного доказать и, так сказать, изобрести

заново.

Когда речь идет о произведениях, в которых человек подчиняется, но не покоряясь устоявшимся нормам, то проявляется та же свобода. Каждая эпоха выбирает для себя прошлое« черпая из общей казны, каждый человек преобразовывает полученное наследие, давая ему новое будущее и новый смысл.

298

Таким образом объясняются посмертная судьба памятников, неизбежные смены забвения и возрождения, обогащение шедевров преклонением веков.

Таким образом объясняется то, что ни один факт, кроме чисто материального, окончательно не исключен из актуальности. Только те люди являются окончательно мертвыми, которые больше ничего общего не имеют с живыми. Границы потенциального присутствия совпадают с границами людского единства.

### § 3. Понимание людей

Исторические рассказы соединяют события, но сами факты понятны только благодаря мотивам, по крайней мере непосредственным мотивам людей. Движение войск, если не знать военной организации, целей и средств ведения войны, представляло бы только хаос бессмысленных восприятий. Понимание действий, кроме того, что является решающим для историка, предполагает понимание сознания! действующих людей.

Прежде всего, мы опишем основные типы этого понимания. Затем мы поставим логические вопросы.

Когда одетый в синий мундир человек протягивает ко мне ручку у входа на платформу, то я сразу же улавливаю мотив его жеста. С другой стороны, его жест, к которому я стремлюсь, если можно так выразиться, полностью дезиндивидуализировано, и на его месте совсем другой бы поступал точно таким же образом. Сознание, которое в данном случае я понимаю, также анонимно, как и жест, который я воспринял. Эти случаи представляют максимум упрощения. В самом деле, здесь мне известны с самого начала цель и средство, я не нуждаюсь в поисках ш далеких целей, ни личных побудительных причин, я нахожусь в присутствии функционера, а не личности. Различные типы понимания образуются без затруднений, начиная с этих элементарных случаев.

Как мы уже видели, понимание поступка заключается в DM, чтобы уловить преследуемую цель (в данном случае мы будем говорить о рациональной интерпретации или об интерпретации мотивов). Эта цель от меня может ускользнуть: почему Гинденбург отдал власть Гитлеру? Почему Муссолини принял решение завоевать Эфиопию? Большинство исторических проблем, часто декларированных неразрешимыми входит в этот разряд.

В таком случае исследование идет по различным направлениям. В самом деле мы ищем в ситуации Италии 1935 г. или Германии 1933 г. факты, которые представили бы разумными решения Муссолини или Гинденбурга. Мы предполагаем у итальянского диктатора желание удержаться у власти и обеспечить национальное величие. Если экономический или финансовый кризис угрожали фашизму, если африканское завоевание было единственным средством роста могущества и

300

славы страны, то инициатива становится понятной. То же самое можно сказать по поводу избрания Гитлера на пост канцлера, если никакое Другое правительство больше не было возможно. Следовательно, можно вообще сказать, что исследование мотивов обычно в меньшей степени состоит в анализе возможных целей, чем в открытии в окружающем индивида мире таких данных, которым решение, кажется, отвечает (средства, адаптированные к предполагаемым целям участника событий).

Однако вместо того, чтобы для выяснения данных исследовать окружающую среду, можно также порыться в сознании, чтобы найти задуманные замыслы. Мечтал ли Муссолини о в-еликой армии как силе для создания будущей африканской империи Италии, имел ли он в виду идею просто отвлечь внимание страны от ее забот и нищеты? Является ли это классической реакцией диктатора на внутренний кризис? Видел ли Гинденбург в Гитлере спасителя Германии, единственного человека, способного поднять Германию без гражданской войны? По поводу любого примера можно было бы без труда продолжить

вопросы.

К тому же историк не останавливается на этих целях как на чем-то безликом. Человек с положением, неважно, министр или диктатор, отождествляется со своей должностью так долго, пока цели его поведения имеют сверхиндивидуальный характер. Бесспорно, для понимания дипломатии Ришелье нужно знать его концепцию французской политики, т.е. цели, которые он ей предписывал. Таким образом, если доктрина ясна, то индивид исчезает, появляется министр. Напротив, если считают, что Муссолини имел в виду только собственную славу, упоение мощью и риском, то его решение перестает быть анонимным. Может быть, пока оно имеет рациональный характер, т.е. пока представляло единственный и лучший способ добиться цели (эгоистической цели), но эта рациональность должна быть соизмерима с предпочтениями и знаниями активного участника событий. Мы будем говорить о частичной рациональной интерпретации, когда избегают анализа личности, и о полной рациональной интерпретации, когда стремятся охватить личность

полностью.

Но даже полной интерпретации самой по себе недостаточно. Чтобы выяснить окончательно интенции<sup>18</sup>, которые вдохновляют людей, нужно найти другой способ объяснения. Можно ли сказать, что каждый

получает от окружающей среды свою шкалу ценностей? Допустим, но этот же вопрос снова возникает для ценностей группы. В конечном счете либо ограничиваются их констатацией и пониманием, начиная с этих Данных, либо выявляют другую рациональность, т.е. рациональность, которая связывает иерархию целей с импульсами личности или коллектива.

Психология, впрочем, не отвечает не только на эти вопросы. Иногда она навязывает себя в самых простых случаях. Некоторые поступки явно не продуманы: такой-то биржевик представил порядок покупки в состоянии безумия, такой-то хозяин не владел собой. С другой стороны, интерпретация с помощью побудительных причин заполняет пробелы Рациональной интерпретации (частичной или полной). Она выясняет

301

иррациональные цели (например, мегаломания Наполеона) или имеет в виду иррациональные средства (неадаптированные к цели).

Теоретически рациональная и психологическая интерпретации дополняют, а не исключают друг друга (за исключением случаев, когда его остается безликим, потому что участник события исчезает полностью за своей функцией). Но как только мы имеем дело с индивидом, то можем задавать себе вопросы о побудительных причинах его решения, если даже оно разумно. Практически история выходит за пределы рациональной интерпретации в трех случаях: либо мотивы недостоверны (что он хотел?), либо они кажутся малоразумными (он не должен был действовать таким образом), либо исторический персонаж интересен сам по себе (великий человек).

Чтобы быть более простым и кратким, мы логически разложили на части различные формы понимания, которые на самом деле более или менее связаны друг с другом. Легко показать, что здесь не идет речь о произвольной конструкции. К тому же достаточно, чтобы каждый сам себе задал вопрос: как можно дать отчет самому себе о поведении другого, если вначале предполагают интенции, а затем их связывают с импульсами? Эти абстрактные различия ограничиваются приведением в порядок стихийных образов действий тех, кто понимает человеческие, т.е. наши собственные поступки и в то же время поступки историка.

Прежде всего, рассмотрим фрагментарную, психологическую или рациональную интерпретацию. С точки зрения предыдущего анализа мы всегда являемся свидетелями плюралистичности мотивов и неопределенности побудительных причин; плюралистичности, которая непреодолима, поскольку постреконструкция никогда не достигнет единственной в своем роде интенции даже если предположить, что участник события понял замысел; а неопределенность связана с двусмысленностью побудительных причин и с возможностью бесконечно продолжать отступление.

Как мы только что указали, исторические решения демонстрируют нам одни и те же черты. Мы не обязаны начинать снова анализ, мы только укажем на некоторые отличительные признаки.

Для интерпретации побудительных причин во всеобщей истории используют очень часто обычную психологию. Иногда ограничиваются преобразованием в психологических терминах наблюдаемых фактов. Интриги того или иного парламентария объясняются амбицией, предательство Мирабо — потребностью в деньгах. Даже когда анализируют персонаж более глубоко, все равно почти всегда интерпретация остается ближе к пережитому опыту, чем к науке. Пробежим бегло недавно опубликованное произведение Матьеза «Французская революция», мы в нем нигде не встретим терминов, заимствованных из так называемой научной психологии. Элементарные чувства — страх, амбиции, разврат — скомбинированы вместе с рациональными мотивами и необдуманными импульсами. Их достаточно для того, чтобы прояснить такие разнообразные и индивидуализированные поступки этой эпохи.

Отсюда не следует, что отдельное решение, например решение Робеспьера обвинить Дантона, объясняется однозначно. Если мы выходим за пределы рациональной интерпретации, если не допускаем, что это решение выражает только желание защитить революцию путем элиминирования предателей и коррумпированных, то мы сразу же представляем себе побудительные причины: соперничество вождей революции. В большинстве случаев правдоподобная побудительная причина отнюдь не отсутствует. Как преобразовать это правдоподобие в истину? Показывая, что она соответствует документам? Бесспорно, но документы нам поставляют не одну побудительную причину, а многие побудительные причины. Так же, как тогда, когда рассказ является рассказом заинтересованного лица или наблюдателя, свидетельство также должно всегда подвергаться критике. Конечно, установленная связь: зависть — желание навредить является

типичным примером последовательности. Эта последовательность играла своего рода роль закона, гарантирующего необходимость своеобразной последовательности. В этом смысле объяснение через побудительные причины остается частичным, но базирующимся на документах. Оно гарантировано правилом (более или менее туманным) и может сойти за объективность.

К сожалению, эта объективность, о чем мы уже говорили по поводу самопознания, остается полностью теоретической, ибо она не устраняет ни множественность постижимых побудительных причин, соответствующих источникам, ни произвольность выбора<sup>19</sup>. Побудительные причины всегда многообразны, еще больше, чем мотивы, и даже активный участник событий не может их уловить. Из-за этой неопределенности предпочтения историков проявляются наивно; история, которую нам преподавали, была полна персонажей, достойных популярных романов: герои и предатели, добрые и злые дефилировали по сцене, одни несли груз злодеяний, а другие — добродетели. Недавняя так называемая научная историография Французской революции была пронизана такими конфликтами, среди которых наиболее известным был конфликт, противопоставляющий «дан-тонистов» и «робеспьеристов». Фаворит действует в интересах революционной идеи (тип рациональной интерпретации, ведущий к анонимности, когда растет роль индивида, воплощающего в себе высшие цели). Злой всегда подчиняется своим страстям, и даже когда его действия являются своевременными и эффективными, ему все равно инкриминируют личные побудительные причины.

Один из наиболее ярких аргументов тех, кто критикует историческую науку, базируется на этой невозможности проникнуть в сознание участников событий, т.е. добавим, объяснить поступки, которые связаны с этими событиями.

В действительности это незнание не так серьезно, как его вообще представляют. Прежде всего, историк не так часто встречается с решениями, причину которых он тщетно ищет. Большинство поступков, которые имеют место в рассказе историка, преследуют цели, известные всем. Намерения генерала, солдата, торговца, всех тех, кто выполняет определенную социальную функцию, осуществляет специальную деятельность, являются ясными непосредственно. Поступок в экономике возникает

302

как тип поведения, понятный, исходя из определенной цели. Рациональная интерпретация осуществляется без помех так долго, пока другой остается анонимным и рациональным.

Конечно, резонно могут возразить, что индивиды не всегда адаптируются к обстоятельствам, что они пассивно подвергаются давлению других обстоятельств и событий. Нельзя истолковать противоречивое поведение Людовика XVI между собранием Генеральных Штатов и 10 августа иначе как смесь подлости и терпения, макиавеллизма и покорности, которые проявляются в его противоречивом поведении. И если брать одно из его решений (например, наложение вето на законодательный декрет), то, бесспорно, это будет выбор среди рациональных интерпретаций (и еще больше — среди побудительных причин). История политики постоянно сталкивается с такими решениями, которые больше отражают личность, чем среду.

Каково значение этих неопределенностей? Факты налицо, был ли Людовик XVI искренним или лицемером. Он отверг одни декреты, а согласился с другими, он клялся в верности конституции, а попытался сбежать. Не следует ли различать интенции, имманентные поступкам, и тайные мысли, которые предваряли или сопровождали эти поступки и которыми историк может пренебречь? Даже самые простые жесты понятны только благодаря сознанию (движение рук через значение написанных слов), но значение имеют только мотивы, выраженные в поступках.

Может быть, было бы догматизмом утверждать, что историк оставляет без внимания то, что нельзя наблюдать со стороны, тем более что плохо очерчены границы между намерениями реализованными и не реализованными. Состояния сознания являются частью объекта и нередко прерывают голос фактов, чтобы их уловить или истолковать. Но эти попытки, по меньшей мере, вызваны материалом: нарушают последовательность событий, когда она, действительно, прерывается вмешательством человека; проявляют беспокойство по поводу мотива, не совпадающего с поступком; вызывают к побудительным причинам, чтобы восполнить недостатки рациональной интерпретации. Во всех этих случаях плюралистичность и сомнительность даны, так сказать, в документах, в самой жизни. Доказывать это вмешательство или это противоречие — вот задача, которую историк должен выполнить и фактически выполняет, какими бы двусмысленными ни были результаты, к которым он приходит.

Вообще думают, что заинтересованное лицо могло бы нам показать абсолютную истину. Действительно, участник событий, как и историк, занимается постреконструкцией прожитого времени своего сознания. Часто он знает лучше, чем наблюдатель, особенно отдаленный, то, чего хотел (цели, которые он представлял себе еще до действия). Но это превосходство связано со сведениями, которыми он располагает, а не с его непогрешимостью или профессиональными знаниями. Одновременно можно заметить, что в случаях, когда свидетельств много, сомнение не означает провала для науки, но воспроизводит своего рода двусмысленность, связанную с сущностью человеческого сознания и с интерналом, который разделяет сознание и жизнь.

Судя по предыдущему анализу, частичная интерпретация является скорее ненадежной, чем релятивной (под прикрытием этой ненадежности пристрастие проявляется в полной мере). Является ли психологическая или рациональная полная интерпретация в основном релятивной по отношению к интерпретатору?

Чтобы истолковать поведение, мы облечем в логическую форму размышление, которое теоретически ему предшествовало и, может быть, осталось в нем имплицитно. Мы должны себя поставить на место другого установить то, что он знал, понять то, что он хотел. Если мы снова свяжем поступок с личностью, то это будет совсем другое знание и другая иерархия ценностей, которые мы с полным правом хотим воссоздать. Является ли такая задача невозможной и чуждой науке? Нисколько: в самом деле, как только речь заходит о людях или далеких периодах, у нас нет другого средства. Поле исторического понимания расширяется, оно в меньшей степени имеет целью постигать индивидов, чем охватить пониманием мир.

Достаточно одного примера для иллюстрации этих замечаний. Работы Леви-Брюля как раз имели целью заново найти подлинную логику, которой подчинялся первобытный дух. В них стремление поставить себя в чуждые, незнакомые условия было продвинуто насколько возможно далеко, и вместо того, чтобы интерпретировать реакции другого в свете нынешних методов или нынешней морали, он лишил себя права смешивать эти два менталитета. С помощью скрупулезного метода было признано, что они якобы чужды друг другу.

Но нет ли противоречия между признанным отличием менталитетов и постулированной надежностью? Можем ли мы снова думать так, как думал первобытный человек? Иерархизировать ценности, как делал это он? Отметим вначале своего рода практическую неспособность к этому (связанную с недостаточностью сведений или с ограниченностью нашего воображения). Самоотстранение и симпатия к другому требуют редких дарований и, может быть, никогда не достигают своего завершения. Но вопрос не в этом. Поскольку речь идет не о разделении чувств другого, а о реконструкции системы его умственной жизни и нравственности, в принципе, нельзя отрицать возможность понимания (при условии, что существует минимум общности между двумя мирами мышления). Релятивность сюда рискует проникнуть окольным путем. Согласимся с пунктуальностью этнолога. Тем не менее выделенный им способ мыслить не существовал для первобытного человека в таком виде, как для интерпретатора. Для цивилизованного человека первобытный человек есть *другой* человек. Это отношение диктует выбор используемых понятий. Леви-Брюль использует категории в их современной форме: вторичная причина (упорядоченный antecedent и неэффективная сила), принцип тождества для определения от противного, живые силы и участие, которые понимали первобытные люди. Заодно здесь представляется другая система ссылок и другие критерии отбора, т.е. другая интерпретация (если даже предположить, что эта интерпретация полностью соответствует документам).

На мой взгляд, эта релятивность, в сущности, неизбежна и вытекает из результатов, которые мы получили в предыдущем параграфе. Мы го-

304

305

ворили, что интерпретатор углубляется в интерпретацию, которую предлагает, потому что идеи существуют только в уме, и что два ума никогда не совпадают. Истолкователь сознаний в качестве объекта берет не идею как таковую, он познает только пережитые идеи и не обходится без рациональной интерпретации, зависящей от историка, который хотя и противостоит другому, но всегда мир этого другого понимает через собственный мир. Образ другого как в науке, так и в жизни всегда отражает общение двух персон.

Могут сказать, оставим глобальное видение произволу биографа. Не позволяет ли научная психология (например, психоанализ) выяснить объективно характер и историю индивида?

Не вдаваясь в исследование, которое отвлекло бы нас от нашего объекта, мы прежде всего отметим, что психоаналитическая интерпретация по природе своей является частичной, она не элиминирует и не отвергает других: религиозная аскеза, которую психоаналитик сводит к сублимации, как таковая остается, т.е. в том виде, в каком предлагалась психологу или историку религии. С другой стороны, психоанализ частного случая всегда зависит от психологической теории, примененной историком: следовательно, интерпретация имела бы однозначный характер только тогда, когда только одна теория была бы признана и доказана. Наконец, она достигает истины только тогда, когда располагает достаточным количеством документов. Но этих документов об исторических персонажах, в сущности, не хватает, ибо только анализ (в медицинском смысле слова) был бы в состоянии их поставлять. Несмотря на эти оговорки, если предположить, что такие условия налицо, что наблюдатель ограничивает свое личное влияние, то психологическое понимание достигает объективности, хотя, как и всякое научное познание, оно не завершено, потому что никогда не улавливает первый опыт и исследование бессознательного бесконечно. Связи, установленные между возбуждением и реакцией, чувствами и побуждениями<sup>20</sup>, побуждениями и сознательными мыслями, не менее верны, чем верно суждение о фактах и закономерном характере преемственности, соответствующих законам и подтвержденных свидетельствами.

Тем более что в определенных обстоятельствах интерпретатор, будучи более проникательным, чем участник события, способен уловить подлинное желание, несмотря на защиту. Двусмысленность самопознания для психолога, прежде всего, означает сложность документов, а не непреодолимость сомнений. При условии наблюдения за личностью, за ее поведением, эмоциями можно одновременно зафиксировать ее поступки, намерения, четкие желания и порою незаметные для нее самой стремления. Но психолог заявляет не о фиктивном или иллюзорном сознании и реальном бессознательном: защита также реальна, как и желание. Больше того, если возбуждение и защита идут в одном и том же направлении, то нельзя измерить ту часть, которая в детерминации относится к возбуждению, которая — к защите. Если они противоречат друг другу, то невозможно ни заранее предвидеть решение, ни ретроспективно сделать вывод о поступке, связанном с соответствующим побуждени-

ем Мотивы, которые индивиды приписывают себе, оказываются эффективными.

Наконец, эти интерпретации представляют ценность в той мере, в какой они устанавливаются психологическим анализом. За отсутствием анализа изучение побудительных причин, чтобы, по крайней мере в истории, носило объективный характер, должно пройти через рациональную интерпретацию (особенно, когда речь идет о социальных группах, импульсы которых скорее представляют, чем наблюдают).

Таким образом, мы пришли к последней, самой интересной проблеме, речь идет о проблеме отношений между двумя системами интерпретаций.

Напомним, прежде всего одно уже указанное замечание. Предпочтения историка диктуют выбор системы. Объяснение сверху и объяснение снизу всегда имеют успех. Можно вспомнить знаменитую фразу: «Нет великих людей для камердинеров», которой можно было бы противопоставить другую фразу: «Любой человек может быть великим для кого-то». Трезвость и наивность, желание принижать или возвеличивать сочетаются при умножении количества и противопоставлении различных интерпретаций одного и того же поступка.

С другой стороны, интерпретация побудительных причин в крайнем случае может проистекать стихийно при наблюдении поступка: скорее ищут побудительные причины, чем мотивы того, кто в гневе бьет кулаком. Психология по праву не вмешивается после рационального понимания, но она в данном случае ограничивается реализованными интенциями, которые даны в восприятиях. Таким образом, приоритет рациональной интерпретации вообще правомерен.

Больше того, в истории, если можно так сказать, она занимает привилегированное положение, ибо проявление побудительных причин ведет к размыванию своеобразия исторического феномена. Все революции легко объясняются через озлобленность, поскольку все они представляют вначале ситуацию классов, которая оправдывает гипотезу, но вместе с тем дают возможность избежать самого интересного, т.е. изучения, например, черт, из-за которых нельзя сравнить черты современного рабочего движения с чертами восстания рабов под предводительством Спартака. Больше того, свобода историка не знает границ. Можно приписать низменной побудительной причине все исторические движения, которые хотят обесценить, и, наоборот, приписать благородной побудительной причине те исторические движения, которые хотят прославить. По этому вопросу мы отсылаем читателя к эссе Шелера об озлобленности: революционеры XVIII в., якобы обуреваемые завистью к высшим ценностям, разрушали их, а христиане якобы героически

преодолевали эти же ценности путем смирения. Это полностью произвольное решение, ибо ни одно, ни другое учение не включает в себе озлобленности, и люди в обоих случаях, бесспорно, испытывали ее в разных пропорциях.

Трактат Парето представляет еще более разительный пример софизмов, который допускает колебание между системами. Логика поступков якобы должна быть соизмерима со знаниями и личными достоинствами Участника событий. Парето идет от рациональной интерпретации к суб-

307

стратам, но не стремится понять смысл, который люди сами придают своим поступкам. С этого момента он постоянно смешивает критику политических идеологий, критику, зависящую от его собственной теории, с психологией общества, чуждой истории, которая удерживает только универсальные черты и защищает безнадежный консерватизм. Чтобы делать выводы из мотивов о побудительных причинах, важно уловить мотивы в мире другого: достаточно приписать другому свои собственные предпочтения или свои собственные познания, чтобы превратить его в лицемера или глупца.

Могут спросить, можно ли выделить одну или две исторические психологии и затем остаться психологом, но не признавать историю? По этой необъятной проблеме ограничимся несколькими замечаниями. В самом деле, так называемая историческая психология большую часть времени была сведена к рациональной интерпретации. Достигают симпатии либо через чувства, либо через реагирование; за пределами понимания мира понимают жизнь, которая протекает в этом мире. Выделяет ли затем историк психическую структуру типа людей? Признаем, что очень часто побудительные причины используются для объяснения поступков, достаточно лишенных своеобразия, чтобы сразу соответствовать общим правилам или понятиям.

Есть исследования по социальной или исторической психологии, если под этой психологией понимают описание характеров, присущих группе или эпохе. Также психоаналитики ставят под сомнение постоянство невротизма: т.е. в зависимости от воспитания, от первоначальных ситуаций, в которых развивается ребенок, и от характера коллективных запретов начинают развиваться другие комплексы или, по крайней мере, основные импульсы получают другие облики. Однако нельзя было бы отрицать, что психологическое объяснение стремится к обобщению фактов и типизации людей, т.е. что в конечном счете оно стремится использовать их в качестве иллюстраций или примеров истины. Во всяком случае, если предположить, что можно добиться (это несколько не исключается) точного описания озлобленности или восстания, тем не менее вся психология по природе своей возвышается над связями или супраисторическими понятиями: действительный вопрос состоит в том, чтобы знать, на каком уровне формализма она их достигает. (Является ли Эдипов комплекс одним из тех данных, которое выше обстоятельств, не нужно ли более определенно говорить о комплексах, которые порождаются отношениями ребенка и людей его окружения и которые меняются вместе с изменением общества?)

Идет ли речь о мотивах или побудительных причинах, историк должен отрешиться от самого себя и думать, как другой, чтобы затем выделить бессознательные импульсы. Только в целостности системы фактов и пережитых ценностей, а также путем анализа личности можно было бы преодолеть колебания, свойственные частичным интерпретациям, но глобальные интерпретации из-за заключенных в них селекции и реконструкции всегда несут отпечаток неизбежной релятивности.

До сих пор мы предполагали, что историк хочет поставить себя на место своей модели. Что касается биографа, то это другое дело, ибо он сразу использует все системы интерпретации. С этого момента двусмысленность по существу занимает место, предоставленное каждой системе интерпретации, и сразу же исчезает мысль об истине.

Биограф простодушно не принимает мнение, которое заинтересованное лицо имеет о самом себе. Огюст Конт, например, открывал для себя и конструировал прошлое, где люди и события были расположены в зависимости от роли и значения, которые им отводила религия. Такая биография для биографа есть документ. Но биография в свою очередь становится документом для будущего биографа. Самая полная интерпретация, которая объединила бы все системы и показала бы их связи, не была бы окончательной, так как оценка, данная каждой системе и включенная навсегда в объект исследований, зависела бы еще от одного вывода. Как мы уже выше отмечали, для человека нет истины существования. Каждая интерпретация дает только представление, один Бог постиг бы единство всех намерений.

#### § 4. Понимание фактов



Суждения, продолжение которых составляет рассказ, касаются прежде всего событий. Но они, в сущности, не являются ни результатом индивидуального решения, ни проявлением идей. Может ли концептуальная реконструкция выявить интеллигибельные связи, имманентные действительности, в тех случаях, когда она не восходит от действий к их участникам? Вначале мы рассмотрим на примерах понимание фактов. Затем мы попытаемся уточнить условия объективности.

\* \* \*

Снова возьмем два традиционных примера: «Иоанн Безземельный прошел там-то» (часто говорили: вот только это интересует историка), и Марафонская битва (или битва при Ватерлоо) — любимый пример Зиммеля и всех литературных критиков истории. Можно ли в этом случае говорить об объективном понимании?

Если бы историк ограничивался фиксацией видимого события (Иоанн Безземельный там прошел), то это событие, действительно, было бы избавлено от недостоверности, которая связана с познанием психики, но оно сразу же было бы лишено всякой истинной интеллигибельности, и констатировались бы только вещественные данные, единство которых было бы произвольно сконструировано суждением историка. Но это другое дело. Факт это не только, так сказать, физическое действие — переход Иоанна Безземельного на другое место, это также намерение в том, что он должен там пройти или, точнее, это Действие, заключающееся в том, чтобы идти от одного места к другому. Принятый в своей воспринимаемой реальности факт можно было

309

бы уподобить падению скалы; будучи историческим, он вместе с тем воспринимаем и понятен, ибо во фразе, которая используется для его выражения, принимают во внимание только реализованный мотив — таким образом, не отказываясь от понимания, избегают двусмысленности. В этом смысле констатация, высказывание об историческом факте, по крайней мере, высказывание такого рода, достигнет полной объективности.

Но, возражат, а дает ли другой пример такой же результат? Совсем наоборот, несоответствие между событием и рассказом не возникает ли здесь с такой очевидностью, что скептицизм в различных его формах от Стендаля и Толстого до Кро и Валери всегда ссылается на военную историю.

Мы оставим в стороне проблемы, которые ставит Толстой: мало значит роль руководителей, историк обязан заново ее оценивать в каждом случае. (Мы только объясним стремление историка ее переоценивать) Мы также не ставим вопрос о надежности как литературных, так и исторических описаний. Вначале речь идет о документах (и об их критике), которые мы исключили из нашего исследования. Затем, найдется место для литературы, по крайней мере, для того, чтобы различать частную истину и полную истину. Вместе с накоплением материально точных фактов не обязательно передается подлинное впечатление, не всегда определяется человеческая истина войны. Итак, мы исключили проблемы, которые выдвигает историческая экспрессия. Из литературной критики мы сохраняем только противоположность между неоформленной, хаотической и случайной реальностью и упорядоченностью рассказа. Эта рефлексия романиста (битва на берегу Москвы-реки в «Войне и мире» или битва при Ватерлоо в «Пармской обители») присоединяется к анализу логики. Действительно, Зиммель настаивает на невозможности изоляции исторического атома, невозможности, из которой он вначале делает вывод о несуществовании исторических законов (ибо действительные законы касаются элементов), затем о существовании границ расчленения, так как для возвращения науке непрерывности пережитого становления нужно, чтобы изолированные фрагменты сохранили достаточно свойств внутреннего времени и качественной особенности.

Мы охотно согласимся с тем, что историку никогда не удастся выделить исторический атом, поскольку один жест самого маленького гренадера возвратил бы нас к прошлому этого человека и обстановке этого события. С другой стороны, нет ничего более очевидного, чем то, что историк реконструирует, но не воспроизводит факт. Но после всего этого все же не там находится основное различие между коллективным фактом (например, битва) и индивидуальным фактом, в обоих случаях материальные данные представляют собой одну и ту же множественность; единство, неважно является оно творением восприятия или памяти, исходит из духа, оно является результатом своего рода концептуального выражения. Различие связано со степенью сложности. Множество участников событий влечет за собой множественность пережитого опыта: каждый по-своему наблюдал или испытывал событие. Предпочел ли рассказ историка одну из спонтанных версий или преодолел относительность видений и индивидуальных

импульсов? Является ли это особой точкой зрения или объективной реконструкцией?

Битва, пережитая генералом, ничего общего не имеет с битвой, кото-DVK) пережил простой солдат. Конечно, битва, которую описывает исто-пик ближе к битве генерала, чем солдата, ибо, чтобы описать всю бит-үү действительно необходимо снова найти планы сражения и приказы, исходившие сверху, так как передвижения войск, по крайней мере вначале, представляют следствия этих понятных причин. Затем наблюдают рывок и констатируют результаты: левый фланг вышел вперед, центр ушел вглубь. Следовательно, исторический рассказ не имеет в виду ни собственно опыт командующих, ни опыт других людей, он сохраняет кое-что из того и из другого в общих чертах, из замыслов и команд командующих, из действий остальных людей. Особенно он избегает релятивности сознания и точек зрения, тяготея к видимым и бесспорным

фактам.

Концептуальное истолкование этих фактов (понимание мотивов, реализованных в поступках) нас снова приводит к предыдущему примеру. Намерения командиров и действия солдат в большей степени реальны и понятны объективно (двусмысленность снова возникает, когда роются в сознании командира либо для объяснения того или иного несвоевременного решения, либо для выяснения высшего намерения, первым выражением которого было реализованное намерение).

Без сомнения, битва, увиденная историком, имеет идеальный характер в том смысле, что она реальна только в уме: идеализирована ли она? Тут идет речь в меньшей степени о характере науки, чем о привязанностях ученого. Как рассказчик, пронизанный духом неосознанного национализма, он занимает место на одной стороне битвы (в то время как на манер воздушного наблюдателя он должен был бы находиться над противником), когда показалась победа в результате стратегии или тактики, когда битва, как нечто материальное, начинает исчезать, когда пренебрегают мертвыми, ранеными, исполнителями, а иногда даже техническими средствами, тогда незаметно начинают скатываться к легенде. По праву рассказ, который в своем понятийном построении представляет собой творение историка, не менее полезен для всех.

Только напрашиваются две оговорки. Мы указали первое действие, с помощью которого конструируют факт (выход вперед левого крыла), это концептуальное истолкование, а не отбор. В самом деле, никакое событие не исключается, хотя никакое и не описывается. Понятийное выражение представляет собой множество данных, схваченных вместе, в своей совокупности или в своем результате. Но в той мере, в какой над уровнем сконструированного факта историк замечает тот или иной эпизод, он выбирает свободно. Часто настаивают на том, что этот элементарный отбор способен подорвать объективность. В действительности, эти записи (свободных эпизодов) главным образом имеют в виду создать атмосферу или вызвать в памяти ситуацию. Произвольность выбора имеет мало значения. С другой стороны, понятия, с помощью которых мы ретроспективно восстанавливаем битву, могут нести на себе отпечаток современной военной науки, как и наше понимание современной войны может быть искажено воспоминаниями и традицией.

31 1

Техника, стратегия, тактика эволюционировали: может быть, историк проецирует свои собственные категории в прошлое. Анахронизм, который содержит в себе долю легитимности, когда действие предшествует осознанию, когда современная теория освещает поведение, которое ее не знало.

Возникает последнее возражение: а понятна ли еще битва в своей целостности или ее нужно констатировать так же, как дождь или хорошую погоду, победу или поражение? У битвы та же структура, что и у истории в ее целостности. Сконструированная одновременно из разумных намерений, неожиданных совпадений и материальных сил, она поочередно становится то понятной как поведение шги человеческое творение, то абсурдной или, по крайней мере, детерминированной, как удар камня или борьба животных. Она понятна или нет в зависимости от того уровня, где находятся наблюдатели. За бессвязностью индивидуальных передвижений, возникает благодаря дисциплине войск и отдаленности наблюдателя, упорядоченное видение командира или историка. Но эти уже организованные события не всегда совершаются в соответствии с планом, снова появляются сопутствующие обстоятельства, в конечном счете люди противостоят друг другу, и решают мужество, материальные средства или Фортуна. Конечно, на этом уровне снова находят логику. Но иногда порядок растворяется в хаосе, паника овладевает толпой. И начинают спрашивать себя, не составляют ли микроскопические факты и случайности, которыми пренебрегают в пользу совокупности, подлинную и действительную реальность. Желания и разумные реакции наблюдают всюду, но исход, которого никто не хотел, поражает. Загадка одновременно находится в корне и на поверхности. Элемент и целостность остаются неуловимыми, но между этими двумя терминами строится объективное познание.

Теперь рассмотрим два совсем различных примера институциональных событий (т.е. событий, свершающихся внутри институтов). Директор банка решает поднять учетную ставку; судья произносит приговор. Чтобы понять эти действия, достаточно знания юридической или банковской системы, психология этих личностей как таковая имеет мало значения. Особый случай, когда рациональная интерпретация совершается внутри социальной логики.

Понимание экономического события, происходящее по частям, оказывается избавленным от двусмысленности сознания. Внешнему наблюдению представляется техника поведения, зафиксированная в текстах. Сведения, в которых нуждается интерпретатор, не соответствуют собственно психическим данным. В выбранном примере каждый сразу же узнает цель, которую имеет в виду такая мера. Исследование касалось бы точной цели, которой оно отвечает в такой определенной ситуации (ограничение спекуляции, остановка инфляции банковской ссуды и повышение цен, защита валюты и т.д...). И еще, обстоятельства почти всегда указывают на цель, которую историк обнаруживает посредством изучения окружающей среды. Следовательно, рациональная интерпретация

312

Экономического события достигает универсальной надежности как концептуальное истолкование факта, но с той разницей, что экономист конструирует меньше, чем историк, ибо он открывает непосредственно в действительности интеллигибельные связи, воспроизведением которых

ОН довольствуется.

Может ли такая интерпретация продолжаться бесконечно? Банкир в своих размышлениях предвидит и учитывает реакции других на свои решения. Поэтому в принципе одна и та же интерпретация была бы возможна до тех пор, пока поведение индивидов подчиняется одной и той же логике, которую мы видим в этом примере — логике интереса, логике максимальной прибыли: система поддалась бы полной реконструкции в той мере, в какой исключительное влияние желаний и экономической рациональности обеспечило бы ей независимость.

Мы знаем, что такие предположения никогда не соответствуют реальности. Уже мера относительно учета векселя часто в своих началах и целях содержит долю иррациональности (аргументы, чуждые экономической рациональности). Движение свободно переливающихся капиталов сегодня подчиняется меньше различиям показателей интересов, чем ожиданиям выигрышей или потерь, которые вытекают бы из изменения денежных паритетов. Вообще отметим, что экономические действия не соответствуют полностью экономическим схемам (тем более что государственное вмешательство часто включает рассмотрение посторонних и плохо определенных целей).

Если абстрагироваться от разницы между конкретным человеком и *homo oeconomicus*<sup>21</sup>, между реальной экономикой, на которую всегда более или менее оказывают влияние внешние феномены, и чистой экономикой, то можно ли будет развить универсально пригодную полную рациональную интерпретацию? Для ответа на этот вопрос нужно было бы кратко изложить критику экономических теорий. Укажем только, от каких данных зависел бы ответ. Определена ли однозначно для любого общества экономическая рациональность? Позволяет ли сложность ситуаций, а также импульсов предвидеть заранее решение, которое принимается за достоверное определение? Другими словами, определены ли достаточно, хотя бы абстрактно, цель и средства, чтобы дать разрешение на реконструкцию идеального функционирования?

Во всяком случае будет существовать разрыв между этой реконструкцией и ходом событий. Чтобы добиться конкретности, историк использует теорию, но как средство.

Юридический акт более сложен. Если мы рассматриваем контракт между двумя индивидами, то должны различать контракт, заключенный в своем легальном смысле, т.е. в том смысле, в котором его интерпретировал бы идеальный юрист, и, возможно, различные интересы обеих партнеров, цель, которой каждый надеется добиться, значение, которое они придают своему соглашению (значение, которое, может быть, не совпадает с юридически признанной законностью). Другими словами, юридический акт, заключенный между частными лицами, содержит в себе два понимания, они всегда солидарно необходимы, одно понимание через мотивы сторон, другое в юридической системе. Назовем первое

313

пониманием историка, другое — пониманием юриста, потому что юрист имеет в виду юридический смысл, минуя пережитый смысл, историк наоборот, имеет в виду пережитый смысл, через посредство юридического смысла.

Действия судьи представляют еще большую сложность: результат часто объективно ощутим (обвиняемый осужден на столько-то лет или оштрафован на такую-то сумму), но эти ощутимые данные выражают решение, которое определяется посредством интерпретации одного частного случая в соответствии с существующими правилами, интерпретации, которая одновременно предполагает интерпретацию текстов и поступков (а иной раз и сознания другого).

Частичное понимание, независимо от того, является оно пониманием договаривающихся сторон или судьи, ведет нас к двум уже изученным случаям. Оно избегает двусмысленности сознаний, когда связывается со смыслами, отмеченными в текстах (контракта или законов), не обращаясь к мотивам заинтересованных лиц или законодателей. Всегда, когда оно исходит от историка или юриста, оно представляется как реконструкция либо юридической системы, либо пережитого юридического опыта. Оно объективно и фактически, и по праву, когда связывается с видимыми фактами, и ненадежно, когда намерения личностей ставятся под сомнение; оно объективно по праву, если не фактически, когда юридический смысл (текста, частного акта или закона) должен быть однозначным.

Для нашей цели неважно, продолжать или углублять этот анализ, являющийся бесконечно сложным в деталях, учитывая множество форм юридического понимания. Нам важно было только поставить для права и для экономики один и тот же вопрос о возможности полной и универсально действительной интерпретации. Не потому, что он предполагает один и тот же ответ, а совсем наоборот, он ведет к совершенно разным замечаниям. Экономическая система одновременно является рациональной и реальной. Юридическая система, реконструированная историком, была бы идеальной или, по крайней мере, концептуальной.

Понятие юридической реальности двусмысленно. Либо, в самом деле, за реальность принимают поведение людей. Реальное экономическое право определенной эпохи есть право, которое тогда эффективно применялось. Существование правила определяется внешне через вероятность санкций в случае нарушения. Такая реальность будет множественной, бессвязной, сконструированной одновременно из наблюдаемых поступков и психологических состояний. Фрагментарное юридическое понимание будет частным случаем всякого исторического понимания убеждений либо внешних фактов (с единственным осложнением, которое рациональная интерпретация будет проходить через посредство, по крайней мере, частично рационализированных совокупностей). Либо, наоборот, юридическая реальность есть реальность господствующих императивов. Наука о праве, конструкция настолько рациональная и логичная, насколько возможно для системы определенного законодательства, представляет собой идеальную форму интерпретации, которой пользуется юрист. В этом случае идеология определяется

по отношению к чистому праву, к духовному бытию права, а не по отношению к жизни<sup>22</sup>. Различия частного и публичного права, права и государства являются идеологическими (хотя осмысленными многими личностями и, следовательно, эффективными), потому что они не имели бы места в том интеллигибельном здании права, которое воссоздает ученый.

Может ли взятое само по себе понимание исторической реальности либо чистой реальности права достичь однозначности? Действительно, плюралистичность систем с трудом отделяется от плюралистичности внутри системы. Предположив, что существует первоначальный и наивный юридический опыт, историк, чтобы его понять, начинает его реконструировать, и наука придает строгое единство многочисленным и часто противоречивым данным. Как для определения объекта, так и для его организации историк углубляется, по крайней мере, через понятия, которые использует. Неважно, что различия подчиняются вечной идее права или что они сопоставляются в своей несхожести, замена ретроспективного порядка хаосом поступков и психологических состояний снова неизбежно связывает историю с теорией.

Кажется, эти примеры подсказывают два заключения: во-первых, возможность благодаря внешнему характеру банковской техники и юридических текстов констатировать и понимать объективно действия без их связи с индивидуальными сознаниями. Во-вторых, в тот или иной момент неизбежен возврат к психологическому, потому что никогда не замкнутая в самой себе социальная система сталкивается с внешними силами и особенно потому, что сама реальность проявляется то на уровне интеллигибельного порядка, то на уровне поведения и пережитого опыта.

\* \* \*

Могли бы справедливо возразить нашему анализу безличного понимания, что полностью объективированное событие перестает быть историческим, потому что как историческое событие оно никогда не смешивается со своими последствиями. Оно продолжается благодаря своему воздействию на сознания. Политические и социальные последствия бегства короля являются составной частью факта до такой степени, что трудно бывает прочертить его границы.

С этой точки зрения исследования Симиана обладают исключительным свойством. Цифры помогли ему установить, в каких случаях рабочие и предприниматели приходят к соглашению по поводу повышения интенсивности труда. Таким образом была установлена иерархия тенденций, соответствующих социально определенному способу действия. В этом случае объективация имеет полный характер, и тем не менее факт, Доступный всем, остается историческим: действие не отличается от своих

видимых результатов.

Ни институты, ни обычаи не входят в этот разряд. И те, и другие, напротив, происходят от двусмысленности сознания и идей. Больше того, коллективные привычки представляют особые трудности, поскольку они часто появляются беспричинно. Они выражают больше восприимчи-

314

315

вость, чем пользу. Может быть, когда-то в системе верований они имели рациональный характер и сохранились в силу традиции. В этом случае понимание состоит меньше в том, чтобы снова находить знание или ценности, которые их делали интеллигентными, чем разделять очевидности, интерпретировать символы, симпатизировать человеческим позициям.

С этого момента все частичные интерпретации, которые мы выделили, становятся недостаточными. Их используют, но преодолевают. Хотят охватить именно всю жизнь, целостность, которая составляется постепенно посредством сближения этих частичных улавливаний. Но вместе с тем исчезают выгоды объективации. Несмотря на собранные документы, всестороннее понимание, если только оно не интуитивное, подчеркивает роль решения. Ибо единство, к которому стремятся, единство эпохи или культуры, есть только фиктивный источник творений и поступков, и лишь они доступны.

## Заключение Распад объекта

На наш взгляд, из предыдущего анализа вытекает фундаментальная идея: распад объекта. Не существует такой исторической реальности, которая была бы создана до науки и которую следовало бы просто верно воспроизвести. Историческая реальность, поскольку она есть человеческая реальность, неоднозначна и неисчерпаема. Неоднозначны множественность духовных миров, в кои-то веки разворачивается человеческое существование, разнообразие совокупностей, в которых получают место идеи и элементарные действия. Неисчерпаемо значение человека для человека, творения для интерпретаторов, прошлого для современников.

Три момента, которые мы выделили — возобновление идеи, построение факта на основе пережитого, формирование сознаний — различны. Сконструированный факт, ограниченный своими характерными чертами, понятными со стороны, лишен всякой ненадежности, но эта объективность мыслится, а не дается. Больше того, если мы даже пренебрегаем тем, чтобы обогащать факт его последствиями (аналогично тому же для идеи через ее продолжение), то история в этом смысле никогда не является объективной, потому что, отрываясь от людей, она теряет свою сущность.

Обновление идей (в широком смысле слова «идей») приводит непосредственно к историчности исторического познания. Чистая идея нуждается в системе, а идея, вовлеченная в жизнь, нуждается в новом понимании. Одна обновляется благодаря бесконечному продвижению знания, а другая благодаря непредсказуемым трансформациям существования. Отсюда невозможность разделения познания прошлого и становления духа.

Что касается организации сознаний, то она неизбежно завершается обозначением связи. Человек, о котором мы вновь думаем, есть для нас

«дугой или тот же, мы отдаляем его или приближаем к себе, он является образцом для подражания или врагом. Был бы индифферентным, все равно для нас был бы тем же.

В каждом случае мы также наблюдали определенное безразличие к объективности. Познание бывает пристрастным, когда выбирает систе-иу в соответствии с субъективными предпочтениями (рациональное объяснение для возвышения, объяснение посредством побудительных Причин для принижения), оно пренебрегает реконструкцией системы ценностей или знаний, которая дает возможность симпатизировать участнику событий. То же самое касается понимания идей, оно становится произвольным, когда освобождается полностью от психологии автора и начинает путать эпохи и миры под предлогом того, чтобы вернуть жизнь прошлому или выявить вечную истину творений.

Эта диалектика безразличия и присвоения склонна гораздо меньше возводить в обычай ненадежность интерпретации, чем свобода духа (к которому имеет отношение историк как творец), она показывает подлинную цель исторической науки. Последняя, как и всякая рефлексия, если можно так выразиться, является как практической, так и теоретической. Идеи, которые ищут, хотя и интегрировать с существующей системой, дошедшие памятники призваны обогатить нашу культуру, воссозданные биографии должны служить примером или рекомендацией, поскольку человек признается и определяется только путем сравнения.

Может быть, объективность находится за пределами этой относительности. Так же как единство рассказа будет преодолевать, но признавать множественность духовных миров, так и понимание, не устраняя обновления творений, будет достигать все большей надежности, подчиняющейся пониманию и настоящего, и теории. Установленная в настоящее время истина позволяет уловить истину предыдущих исследований.

### Часть третья

## Эволюция и плюралистичное<sup>^</sup> перспектив

Частичное или глобальное понимание, которое мы исследовали в предыдущей части, всегда имело статический характер. Неминуемо наш анализ оставался абстрактным и, так сказать, искусственным. В соответствии с классической схемой мы противопоставляли субъект и объект, чтобы измерить интервал между пережитым и конструкцией Пережитого, моделью и портретом. Пришло время снова восстановить Непрерывность, историк и исторический человек различаются, но они относятся к одному и тому же целому. Таким образом мы реинтегриру-СМ определяющее измерение исторической реальности, каким являет-СЯ эволюция.

По всей строгости термин «эволюция» применяется к онтогенезу, к Развитию возможностей, находящихся и зародыше. Единство связано

одновременно с идентичностью трансформирующегося человека, с взаимозависимостью последовательных фаз трансформации, наконец, с необратимой направленностью процесса к цели, имплицитной первоначальным состоянием, если она не включена в него. Следовательно, в первую очередь надо спросить себя, в какой мере историческое движение заслуживает эпитета эволюции. Три критерия являются решающими: происходят ли изменения в одном и том же человеке, который продолжает жить? Присущ ли внутренне этому человеку принцип этих изменений? Какова связь различных моментов и, в частности, первоначального и конечного состояний?

Эта проблема, которую мы можем назвать «природа исторической эволюции», действительно ставится. Но мы ее будем рассматривать не прямо, соотнося различные формы становления с типичными чертами эволюции. В самом деле, не всегда делают акцент на развитии ее взаимосвязанных форм, подчеркивают также плодотворность времени. Важна новизна форм, а не их предыдущее присутствие в зародыше. В парадоксальном альянсе слов «творческая эволюция» нюанс творчества превалирует над нюансом эволюции, как эпигенез над преформацией. Еще можно было бы сказать, что за модель теперь берут филогенез, а не онтогенез. Таким образом, историческое движение измеряется двумя различными

критериями: с одной стороны, — критерием единства и непрерывности, а с другой, критерием глубины изменений.

Впрочем, одновременного употребления двух критериев недостаточно. Решающим вопросом и на этот раз является альтернатива объективного и субъективного. Здесь, как и всюду, наука, которая неотделима от реальности, содержит две противоречивые интерпретации. Либо мы настаиваем на активности историка: не достаточно ли сопоставления тех или иных экономических трансформаций, чтобы породить фикцию экономической эволюции? Достаточно концептуального истолкования для придания событиям некоторого единства. Точка зрения ретроспективного наблюдателя, который видит, как прошлое ведет к настоящему, дает направление становлению. Либо, наоборот, мы рассматриваем само движение, скажем, движение Германии к авторитарному режиму, капитализма к управляемой экономике. Но ограничивается ли пересказ воспроизведением совокупностей, включенных в объект? Как и в царстве животных, эволюция в царстве людей является изначально данным.

Мы хотели бы избежать как метафизического декрета, так и чисто логического соглашения (соглашения, заключающегося в том, чтобы квалифицировать историческую эволюцию Wertbezogen<sup>23</sup>, относящуюся к ценностям). Следовательно, мы прибегаем еще раз к описанию. Оно нам позволяет сразу же исключить схематические решения. Например, некоторые во имя номинализма предпочитают субъективизм. Однако, бесспорно, что по сравнению с онтогенезом историческая эволюция всегда в какой-то степени метафорична, ее носителем не является биологическая индивидуальность, но отсюда не следовало бы произвольно делать вывод о том, что единство исторического становления полностью фиктивно (если даже оно при анализе превращается во множество индивидуальных фактов). Другими словами, мы признаем с самого начала

объективность эволюции как совокупностей, но мы также признаем их плюрал<sup>истичность</sup> и двойственность. Историк не составляет целостности искусственно с помощью разбросанных и несвязных элементов, но выстраивает целостности, имманентные историческому миру.

По правде говоря, этот третейский суд не является собственно объектом нашего исследования. Мы стремимся к тому, чтобы выяснить границы объективного познания. Рассмотрение эволюции ставит два вопроса: в каком смысле прошлое соотносится с настоящим? Является ли эта ссылка на будущее принципом относительности и ненадежности или, наоборот, позволяет выявить после жизни истину истории?

Мы снова возьмем различения, которые сделали в предыдущей части и пойдем от понимания идей к истории идей (§ 1), от безличного понимания к рассказу и истории фактов (§ 2). В § 3 мы сравним две возможные интерпретации ретроспективной рациональности; наконец, в последнем параграфе рассмотрим проблему в более сложном случае, а именно, проблему исторической эволюции.

## § 1. История идей

Мы снова вернемся к проблемам истории идей с того места, где мы их оставили, в § 2 предыдущей части. Мы показали, что историк имеет в виду идеи как таковые, а также — отдельные сознания через идеи, что он должен сам определить объект путем выбора теории. Затем мы показали несоответствие между пережитым смыслом и ретроспективным смыслом, несоответствие, которое является принципом посмертного возобновления произведений.

Мы постараемся вначале уточнить природу и содержание этих предшествующих исследованию теорий. Затем мы спросим себя, не предписывает ли реальная история науки или философии некоторую теорию. Мы покажем, что значит перспектива внутри определенной системы, затем мы укажем на взаимозависимость исторического знания и самой истории, которая подтверждает некий объективизм без устранения плюралистичности перспектив.

\* \* \*

Возьмем в качестве примера науку: в самом деле, мы видим различные способы описания ее становления. В глазах Шпенглера позитивистская наука Запада виновата в особенностях современного человека: фа-Устовская воля могущества выковала себе инструмент, так же как Древний грек построил математику миров, статическое и гармоническое о них представление. Другие социологи, не противопоставляя абсолютно несовместимые миропонимания, снова связали механическую физику с философией, которая сама выражала жизненную позицию или общественные связи: замена каузальных связей сущностями или

качествами включает в себя произвольное расчленение природы, представленной в одной плоскости, отданной безраздельно технике. Наконец марксизм, далекий от того, чтобы видеть в развитии науки

все возрастающее раскрытие Разума, связал бы это становление с капитализмом. Естественные науки, представляющие исторический феномен так же как и все человеческие творения, якобы неотделимы от экономической системы.

Этот пример представляет своеобразное упрощение (и вот почему мы ограничимся этим грубым резюме различных методов). В самом деле, все признают права как внутринаучной интерпретации, так и социологической. Откажутся как раз признать, что они противоречивы и несовместимы. Можно понять законы Кеплера из психологии автора и, с другой стороны, выявить значение, которое они сохраняют в современной физике. Таким же образом в более широком смысле можно проследить за формированием современной *теории* науки, исходя из философий природы, одновременно с этим находят высказывания, сформулированные в ту эпоху и действительные сегодня. Историк возвращается к состояниям духа и социальным условиям, не пренебрегая ценностью творений, т.е. их истиной.

Эта комбинация различных интерпретаций не представляет особого случая позитивистской науки. Зато теория науки по отношению к теории философии имеет два преимущества. Никто не оспаривает существования науки как таковой, с другой стороны, в нашей цивилизации за таковую признают науку западного образца (по крайней мере, для математики и физики). Более того, наука сама по себе определяет различие между ложью и истиной, так что о современном содержании математической или физической истины установлено согласие. Таким образом элиминируются плюралистичность теорий, а внутри духовного мира — двусмысленность (нужно нюансировать эти утверждения: эта убежденность в истинности или ложности представляет ценность только для необработанных результатов и уравнений, которые их выражают, воображаемые представления и общие (научные) интерпретации эволюционируют как философия, а не как наука).

Следовательно, вопрос о ритме эволюции имеет совсем разный смысл в зависимости от того, представляли ли эволюцию идей как таковых или эволюцию научных идей, интегрированных в различные эпохи. В той мере, в какой прошлое наук соотносится с настоящим, научное становление неизбежно связывается с ходом прогресса. Теория универсума есть вместе с тем теория эволюции этого универсума. Поскольку наука в своем современном состоянии является или более продвинутой или более полной, чем предыдущая наука, прогресс неизбежно представляет собой закон истории при условии, если слово «прогресс» брать в широком смысле: полагали просто, что прогресс есть аккумуляция, в то время как физика развивается путем обновления, путем возобновления, по-видимому, самых надежных принципов.

Зато если рассмотреть ритм, в соответствии с которым наука фактически развивалась, то можно заметить регресс, прерывистость. Одна эпоха была плодородной, другая бесплодной. Были забыты приобретенные знания, сама идея науки и метода, которую вырабатывали для себя, изменилась. Значит ли это, что ритм реальной истории зависит только от наблюдения? Да, бесспорно, если история сводится к рядоположению данных; именно эмпирия устанавливает, когда та или иная концепция

была сформулирована впервые. Но история есть также и в особенности организация целостностей, и в зависимости от того, как связывают на-**yigy** с культурой и экономическими режимами, ход ее движения будет изменяться. Могут ли быть одновременно приемлемыми различные версии? Конечно, эмпирически одна версия может, по крайней мере, казаться более правдоподобной, чем другая, можно было бы, например, показать, что детерминирующие условия являются скорее социальными или экономическими, чем культурными. Но право же, разнообразие условий понятно, так же, как и множественность интерпретаций, которую философия науки или всеобщей истории позволяет иерархизировать, если не свести к единству.

Теперь рассмотрим историю науки (как таковую): избегает ли она относительности? Не кажется ли, что остается один фактор обновления: современное состояние науки, которое диктует конкретную организацию прошлого и предоставляет часто прежним результатам в строении знания другое место и придает новую ценность. Ньютонское понятие излучения, которое отвергалось опытом, приобрело значение, в котором ему еще недавно отказывали. Вместо того чтобы представлять соперничество, решенное в пользу одного из противников, сегодня в конечном итоге замечают примирение, которое устраняет сам конфликт. Несомненно, скажут, что пример касается теории, а не закона. Но история использует понятия, более или менее связанные с теориями, которые являются ин-тегративной частью позитивного знания, и, следовательно, она имеет отношение к их превратностям. До тех пор пока наука не завершена, т.е. до тех пор, пока человек живет, знание будет обновляться, либо через последствия, которые из него вытекают,



либо через целостность, в которую оно включено. Если мы перспективой называем взгляд в прошлое, диктуемый отношением к настоящему, то история науки (как таковая) знает множественные и переменчивые перспективы. История — воссоздание предыдущей науки — солидарна с историей — становлением науки. Сознание, которое наука имеет о своем прошлом, есть только форма самосознания.

В конечном счете действительный вопрос касается историчности науки (а не истории науки). Конечно, она развивалась в течение времени, подчинялась внешним случайностям, часто отклонялась в сторону, останавливалась или даже отступала. Являются ли математика и физика тем, чем они обязательно должны были быть или, напротив, их сделала такими случайная история? Случайность, которую мы имеем в виду, больше не является случайностью, которая возникает из их зависимости, от человеческой или социальной психологии, мы имеем в виду важнейшую случайность, которую можно сравнить со случайностью изобретения, противоположного открытию. Можно ли продвигаться в науке дальше после эксперимента Майкельсона иначе, чем через гипотезу Эйнштейна? Само собой разумеется, что мы здесь не претендуем на приведение к какому-либо решению: у нас нет такой компетенции, и на это должны ответить специалисты. Нам только важно довести анализ до такой точки: если система науки есть или становится постепенно необходимой, то история окончательно элиминируется, по-

320

321

скольку современное состояние могло бы быть сразу охвачено более богатым смыслом. Исчезла бы перспектива (или сама бы подчинилась своего рода прогрессу), и стала бы напрасной наука о прошлом в тот момент, когда история завершилась бы тем, что растворилась в надис-торической истине. Еще раз: история-наука разделяет участь реальной истории.

В случае с философией основная трудность состоит в нахождении определения, которое бы приблизительно установило границы принадлежащей ей сферы. С другой стороны, историк определяет свой предмет путем выбора той или иной философской теории (которая тоже является теорией своей истории), но это последнее утверждение, бесспорно, столкнется с возражениями, в нем увидят своего рода скептицизм или нигилизм; если философия не раскрывает свою природу через свою историю, то как историк может избежать произвольных решений?

Пытаются опровергнуть две разные точки зрения: точку зрения, принимающую историю за лабораторию философа и утверждающую, что история сама способна различать, и точку зрения историка позитивистского направления, которая не решится признать эту роль неминуемо за философским решением и попытается открыть в фактах закон становления.

Первая проблема поставлена в следующих строках: «Какова природа этой истории? Обязательно ли она остается, как, например, история религий, источником частных мнений, связанных с величием или падением той или иной социальной группы? Или имеют право сказать, что она, как, например, история наук, соответствует постепенному распознаванию истины и лжи?»<sup>24</sup>. Без сомнения, историю нужно понимать в объективном смысле. Но если распознавание не приходит ко всем (и сам факт постановки вопроса показывает, что так не бывает), то это будет возложено на историю (в субъективном смысле: познание философского прошлого). Отсюда ремарка: «...подобный вопрос не относится к тем вопросам, которые априори можно решить диалектикой слов...»

Действительно, *диалектика слов* не смогла бы априорно решить ни один вопрос, но такое выражение слишком легко скрывает действительную трудность. Требуют от науки о прошлом устранить сомнение, которое касается сущности философского движения. Историк будет призван доказывать, что история (реальность) есть постепенное распознавание истины и лжи. Но не там находится один из вопросов, который эмпирический метод решает апостериори с помощью накопления фактов. И в той мере, в какой он его решает, не кажется ли, что он уже был ориентирован ответом, который должен был дать?

Наука реализует это распознавание, поскольку располагает критерием: экспериментальной верификацией. Каков же критерий философской верификации? Согласно самой букве той науки, на которую мы намекаем: истории наук. Мы сразу видим причину, по которой отвергали диалектику слов. Выбор этого критерия предшествует исследованию и по-

322

этому не может быть им оправдан; он является составной частью решения, через которое каждый историк определяет свой объект, предпочитая ту или иную теорию духовного мира. В самом деле, ясно, что история наук дает возможность распознавать философскую истину только при условии, что будет признана *теория*, которая уж точно находится под вопросом: а именно, что философия исчерпает свое призвание вместе с осознанием научного прогресса.

Но, скажут: к чему такое решение? Научная история не есть ни рассказ, ни развитие, рассказ предшествует пониманию, развитие находится за пределами позитивистского метода. Мы не должны определять философию, но мы должны собрать многочисленные и изменчивые определения, которые ее помещают между искусством, религией и наукой. К тому же термин «философия» абстрактен и предлагает ложную проблему: все, что знает историк, это то, что есть люди, которые философствуют.

Нет сомнения в том, что эти замечания подсказывают один из мыслимых методов. Когда речь идет об авторе, то это связывают с пережитым смыслом, когда речь идет об общности, то излагают последовательность учений и революций мышления на уровне коллективного существования. Ограничивают часть постулатов в той мере, чтобы они умещались в сознании. Мы больше не вернемся к критике, которую изложили в предыдущей части о том, что пережитой смысл есть фикция. Несмотря на это, он указывает направление интерпретативного усилия: историк-позитивист имеет в виду смысл, который дал создатель своему творению. Не может ли он так же следовать за становлением, ничего не отсекая и не добавляя к сложности и множественности реального?

Остается спросить себя, существует ли в этих условиях история философии, т.е. представляет ли наблюдаемое разнообразие минимум единства или непрерывности, которые ее определяют как историю. Концепции, объекты, методы философии изменились. То она применяется к целостности познаваемых вещей, то редуцируется к рефлексии над наукой. То она почти совпадает с религией, то противопоставляется ей и требует автономии. Конечно, можно было бы путем сравнения выделить определенное число признаков, которые характеризуют все доктрины, обычно называемые философией, и можно прийти к туманному определению такого рода: размышление человека о своем предназначении, о своем месте в универсуме и о высших проблемах знания и бытия. Но в таком случае можно заранее определить ритм движения: такая философия проходит через непредвиденные альтернативы, она вместе с эпохой меняет свое значение и свою функцию, она связана с чередованием энтузиазма и мудрости, романтизма и рационализма. Нет ничего за пределами этих превратностей, разве что сам человек, всегда спрашивающий и всегда не знающий.

Итак, это отказ от решения равносильно некоторому решению. В случае с наукой мы показали, что, так сказать, наблюдают становление по факту, но теоретически его определяют по праву (или, если хотите, наблюдают становление идей, втянутых в жизнь, определяют становление идей как таковых). Различение здесь имеет значение. Можно констатировать преемственность школ, но истинный ритм, прогресс, пре-

323

емственность без порядка, диалектика, углубление, вечные антиномии, — все это дано непосредственно через понятие философии. Например, философия, понятая как осознание науки, есть, безусловно, по праву, развитие (развитие в сторону открытия призвания, развитие в сторону более точного и ясного осознания).

Что касается позитивистской истории, то она колеблется между традиций, из которых происходит и которые стремится преодолеть. Между историей сект и эволюционизмом она ищет промежуточную линию. Первая ведет к сектаризму или скептицизму, а второй увековечивает необходимость времени и следует в прошлом за наступлением разума. История людей возвышается до истории философии в той мере, в какой она содержит либо альтернативу первого метода, либо имманентную рациональность, включающую в себя второй метод. В конечном итоге история философии выражает либо всегда обновленный вопрос, либо развитие знания и мудрости (вдобавок в данном случае была бы только история философствующего человека: единство пришло бы не из философии, а из единства психологических типов или ситуаций).

Все эти анализы приводят к формуле: «...в прошлом есть философия только для того, кто философствует» или еще: «...каждый философ имеет прошлое своей философии». Эти формулы нам кажутся очевидными и банальными в такой степени, что мы бы их едва заметили, если бы в большинстве случаев не стремились от них уклониться, приглашая саму науку (в данном случае историческую науку) принимать решение. В самом деле, опасаются, что философ, если он должен одновременно раскрывать истину и ее историю, будет подвержен капризу своего эстетического чувства.

В основании этого страха кроется недоразумение. Приоритет теории над историей законен. Фактически теория разрабатывается в той мере, в какой философ исследует прошлое. Приоритет означает просто то, что факты не навязывают никакой доктрины и что философское высказывание, даже высказывание, формулирующее дефиницию философии, признает только философское доказательство или, еще, что философия определяется радикальной постановкой вопроса, пересмотром всего.

Мы могли бы взять другие примеры. В случае с искусством мы могли бы наблюдать плюралистичность теорий и перспектив, которые возникают из концептуального истолкования (история стилей), из связи с настоящим в истории духа или в истории становления стиля (точка прибытия ориентирует все движение). Таким же образом история-наука происходила бы от ритма реальной истории, диалектика стилей воспроизводилась бы в диалектике (частично независимой) теорий стилей, преемственность творений в преемственности также непредвиденной их интерпретаций, реальная история и история-наука, обладая некоторой ав-

тономией, фактически подчинились предназначению душ (в смысле

Дильтея). ^.

Было бы небезынтересно воспроизвести этот анализ, который, будучи таким же схематичным, как и предыдущий, ничего нового не принес бы С другой стороны, в этом общем труде мы вынужденно ограничимся принципами. Важно только воспроизвести высказывание, которым завершилась предыдущая часть, а именно: история — реальность и на-«ка — существует не сама по себе, а благодаря историку и для историка. Библиотеки содержат рукописи текстов, которые считаются философскими, документы нас снабжают рядом или совокупностью концепций, мы открываем в фактах элементы истории; но мы никогда бы не пришли к тому, чтобы таким образом составить историю философии, если бы посредством суждения, которое мы выносим о философии, мы не придали бы ей единства и эволюционного развития.

Применим этот пример к религии, и мы сразу же уловим самую трудную проблему. Видимо, не существует религиозной истории ни для неверующего, ни для верующего; для одного — потому что религия не имеет истории, для другого — потому, что нет религиозного порядка, трансцендентного психическим или социальным феноменам. Психология религиозного опыта, социология церквей, распространение и борьба откровения в мире бесспорны. Чтобы история имела собственно религиозный характер, нужно было бы, чтобы церкви были гибки в своем главном предназначении или чтобы стремление людей к вере было сущностью религии. Но церкви сохраняют и передают незываемое откровение. Диалог со своим Богом одиноких индивидов, разбросанных во времени, не формируется в некое целое. И вера не носит религиозного характера, если не происходит от Бога. В этом смысле историческое измерение противопоставляется фундаментальным образом философии трансценден-ции.

## § 2. История фактов и институтов

В последнем параграфе предыдущей части мы анализировали понимание событий, объективированных либо внутри социальных систем, либо через концептуальное истолкование для историка. Мы возобновляем анализ на той точке, где остановились: как организуются эти элементы, чтобы снова составить становление?

Традиционная логика использует понятие отбора. Среди установленных фактов историк отбирает нужные ему самым строгим образом, и этот отбор соответствует его субъективным предпочтениям. Обычно забывают о критике фактов, как если бы разработка начиналась только с группировки данных. Напротив, если наше предыдущее исследование правильно, то важно различать вначале концептуальное истолкование и элементарный отбор, а затем исторический отбор.

Мы изложим классическую теорию отбора фактов и попытаемся показать, как, исходя из безличного понимания, формируется историческая перспектива.

324

325

Логика и литераторы тоже признают необходимость отбора. Враждебные к истории литераторы, видят в ней осуждение этой псевдопозитивистской дисциплины; что из себя представляет эта так называемая наука, которая, вместо того чтобы объяснять, рассказывает и рассказывает по своему усмотрению, потому что она

поддерживает или пренебрегает сколько угодно накопленными эрудицией сведениями. Что касается логиков, то они обсуждали два вопроса. Они спрашивали себя, по какому правилу осуществляется различие: с точки зрения ценности или эффективности? С другой стороны, хотели выяснить последствия отбора для надежности исторического рассказа: является ли он принципом универсальности (одни и те же факты в зависимости от системы ценностей могут быть историческими для всех) или относительности (историк по своей воле вникает в вопросы, которые он задает прошлому и в которых также выражены его любознательность и общественное положение)? Наконец, является ли отбор объективным в том смысле, что сама эволюция им наполняется подобно тому, как память спонтанно упрощает, резюмирует и преобразовывает? Впрочем, по поводу этих вопросов мы долго дискутировали, теперь ограничимся, насколько возможно, коротким напоминанием результатов, в которых мы нуждаемся.

Теория Риккерта (отбор, осуществляемый посредством основных ценностей всей совокупности событий) ограничивается логическим оформлением банальной идеи: каждый отбирает среди событий те, которые по той или иной причине его интересуют. Но чтобы быть философски плодотворным, это оформление должно лишить интерес, проявляемый к истории, его субъективного характера. Таково было действительное намерение Риккерта, который полагал установить, по крайней мере внутри какого-либо коллектива, фактическое соглашение о ценностях, соглашение, которое гарантировало бы объективность отбора. Мы показали, что это решение в действительности остается иллюзорным. Для того чтобы одни и те же факты действительно появились в различных пересказах, нужно было бы, чтобы все изученные ценности эпохи были известны. Больше того, эта ограниченная эпохой логическая объективность предполагает еще полное безразличие историка по отношению к собственной эпохе, безоговорочную верность другому объекту: безразличие и верность, которые нам показались непостижимыми как фактически, так и по праву. Наконец, идея отбора, которую рассмотрел Риккерт, есть обычная идея: идет ли речь о группировании или об организации, его теория ничему не служит именно в тот момент, когда она становится необходимой. Из одних и тех же данных можно составить совокупность самых противоречивых точек зрения.

Нам не кажется удовлетворительной и так называемая концепция эффективности. Якобы те факты являются историческими, которые оказали воздействие на последовательность становления. Но как оценить это воздействие? В какой момент перемещаться? Какой термин (ссылки) использовать? Является ли важным это воздействие на настоящее? Никакой историк в данном случае не использует это предписа-

326

е Много событий, сохраненных в коллективной памяти, не оказало, крайней мере внешне, влияния на настоящее. Недостаточность этого критерия абстрактно легко показать: эффективность измеряется по отношению к какой-то вещи, к какой-то дате. Следовательно, нас отсылают к другому виду отбора, от которого будет зависеть первоначальное различие.

Нельзя сказать, что обе эти теории не соответствуют, по крайней мере частично, типу отбора, действительно практикуемому историками. Наоборот, чтобы их защитить, приведут сколько угодно примеров. Удар ножом в сердце, нанесенный Равайаком или Шарлоттой Корде есть исторический факт, а не — криминальный, совершенный на темной улице. Один и тот же естественный феномен находит место или нет в рассказе в зависимости от последствий, которые он вызвал: шторм, разрушивший флот, землетрясение в Лиссабоне являются историческими фактами. Но, с другой стороны, статуи Фидия, на наш взгляд, являются непосредственно историческими. Обе формулы соответствуют классическим идеям: историческое значение и истинное значение.

Что касается логической альтернативы (является ли отбор субъективным или объективным?), то мы приняли второе предположение. Субъективность, которая, по глубокой мысли Вебера, более исторична, чем произвольна, имманентна научной работе. Отбор состоит не столько в том, чтобы отобрать некоторые данные, а сколько в том, чтобы сконструировать объект, проанализировать ценности, дать определение идеальным типам, одним словом, организовать исторический мир в зависимости от некоторых конкретно определенных вопросов. Ошибка Вебера состоит в том, что он допускает радикальное и упрощенческое различие между принципом отбора и каузальностью таким образом, что сохраняется фикция полной объективности. В действительности, особенно важно уточнить различные аспекты этого отбора и описать выработку совокупностей.

Если придерживаться абстрактных формулировок, то можно объяснить безразличие историков к литературным критикам и логическим доказательствам. Кроме того, для них имеет мало значения, что солдатская шинель Фридриха II исчезла из памяти и хроник: но никто из них не забудет план сражения. С этого момента, отбор, в котором их упрекают, даже если они признают его существование, остается по ту

сторону их работы, за пределами их забот. Чтобы доказать, что детерминация сущности и ориентация исторического рассказа субъективны, никто не смог бы довольствоваться такими же примитивными примерами. Под вопросом находится именно природа исторического опыта.

\* \* \*

Объективность понимания в примере с битвой была особого порядка. Хотя она и была сконструирована, но не носила пассивного характера. Историк не воспроизводит то, что произошло, он не оживляет и не вызывает вновь к жизни ничего из пережитого опыта, он рассказывает о воображаемой битве, которую, может быть, охватил бы воздушный наблюдатель, озабоченный только тем, чтобы отмечать действия и видимые

327

результаты. Для индивида, находящегося на уровне деталей, эти концептуальные истолкования становятся возможными только постфактум. Впечатление или современное видение являются частными и почти всегда пристрастными, беспристрастность нуждается в дистанции, но позволяет ли дистанция тоже преодолеть эту особенность? Или, наоборот, являются ли концептуализация и ретроспекция факторами релятивности?

Историк склонен познавать из прошлого только то, что подготовило будущее, то, что тем временем было осуществлено. Но он может устоять перед соблазном и снова найти события без последствий, решения, которые история опровергла. Напрасное противодействие движению имеет место в науке. Но если мы откажемся от тривиального понятия отбора, то вопрос будет ставиться иначе; все данные сохранены, но не представлены ли они по-разному в зависимости от будущего, которое действительно имели в виду?

Начиная с примера битвы рассказ ориентирован на ее завершение. Бесспорно, факты представляют как таковые: столько-то земель было выиграно или потеряно, столько-то потерь, — все эти материальные атомы зафиксированы навсегда. Но каждый из них включен в совокупность, поведение солдата включено в поведение его роты, атака левым крылом — в общую тактику; и даже первые успехи в день Ватерлоо принадлежат одному целому, которое завершается и определяется поражением. Акцентировка рассказа, расстановка эпизодов диктуются интерпретацией, которая никогда не является полностью современной.

До сих пор мы пренебрегали тем, что понимание обладает ретроспективным характером, поскольку в приведенном примере окончательно достигнутая цель (поскольку она находится в прошлом) не подрывает правильность интерпретации. Но на всех уровнях делается одна и та же работа. Историк устанавливает связь между фактами и конструирует пространственные и временные совокупности, которые, по определению, склоняются к будущему. Пророк после события, он ставит историю в перспективу, и эта перспектива связывается с настоящим, действительно настоящим или фиктивно перемещенным в прошлое, во всяком случае появившимся после становления, которое изображают, т.е. рассказывают.

Впрочем, идея проста и банальна. Если бы мы не стремились к ее строгому доказательству, то нам было бы достаточно примеров и формулировок. Восхождение к власти Буланже больше не похоже на восхождение к власти Гитлера с того момента, как последний взял власть. Попытка 1923 г. была преобразована «Третьим рейхом». Веймарская республика стала другой из-за национал-социалистической диктатуры, которая превратила ее временно в промежуточную фазу между двумя империями. Опыт Народного фронта постепенно покажет свое подлинное значение будущим историкам: в зависимости от того, вел ли он поступательно к новому социальному режиму или к реакции, оно будет действительно различным, и вот почему нет истории современности. Современники предвзяты и слепы, как участники событий или жертвы. Беспристрастность, которой ждет наука, нуждается не столько в успо-

коении страстей или накоплении документов, сколько в констатации

результатов.

\* \* \*

В общем мы обозначили идею перспективы. Теперь важно уточнить и углубить ее. Видимо, перспектива различна в зависимости от того, наблюдают ли отдельный факт, исходя из его современного значения или в его еще не завершённой эволюции. Более того, нужно различать статическое обновление эпохи, выражаемой языком, который диктуется новой ситуацией, и историческое обновление, которое несут ученики учителю, а

также режиму тот режим, который за ним следует. Наконец, следует снова ввести всю сложность объекта. Всякий материальный факт есть, по определению, нечто приобретенное и безвозвратное. Но историческое событие всегда интересует сознание, которое прямо или косвенно снова связывается с настоящим. Множественность интерпретаций следует за множественностью перспектив. И действительной проблемой становится проблема между актами души участника событий, между становлением и идеями, которые люди имеют об этом становлении.

Противоположность между законченной и незаконченной эволюцией абсолютна, если сравнивать две фрагментарные эволюции друг с другом, например, буланжизм и гитлеризм. Но достаточно рассмотреть более широкие совокупности и интегрировать их с последней совокупностью, т.е. с совокупностью истории человечества, чтобы составить непрерывную преемственность.

В банальном смысле слова Французская революция давно закончилась. Если мы ее будем рассматривать как абсолютно прошедшую революцию, то она предстанет перед нами наделенной такими объективными чертами, которые выкристаллизованы навсегда. Зато как только мы хотим уловить ее в самой жизни, то неизбежно переносим на нее тень наших современных конфликтов. Мало имеет значения то, что большинство революционеров специально не думали о социальных противоречиях пролетариата и буржуазии. Достаточно, чтобы эти противоречия позволили интерпретировать определенное число событий для придания легитимности социалистической истории революции, даже если она побуждает понимать людей не так, как они понимали друг друга. Благодаря этому обновлению и новизне интереса^ который привносится настоящим в прошлое, все эти эпохи становятся понятными. Но большую часть времени это обновление происходит от постановки перспективы. Если существует история социалистической революции, то потому, что победа третьего сословия поставила под вопрос судьбу четвертого сословия. Социалисты защищали буржуазную революцию потому, что, с их точки зрения, она ведет к социальной революции. В этом смысле революция, теоретически законченная 9 термидора или 18 брюмера, пока не нашла своего подлинного окончания. Мы чувствуем себя ее современниками до такой степени, чтобы ее преобразовывать и благодаря нашей концептуальной системе

328

329

(от которой зависит отбор и организация), и благодаря постановке перспективы и, наконец, благодаря политическим страстям (которые инспирируют ценностные суждения и усиливают рассказ). В этом смысле историческое беспристрастие пока не одержало победу над предвзятой точкой зрения.

Таким же образом можно было бы показать тройную актуальность борьбы, которая раздирала Афинскую или Римскую республики. Историки продолжают выступать за или против демократии, за или против Цезаря, объяснять социальные или экономические проблемы античности в свете наших проблем, наконец, направлять частичные становления к их окончаниям, как целые эпохи или культуры к своему концу или к следующим этапам человеческой эволюции.

Бесспорно, различия абстрактны, поскольку политическая воля часто инспирирует другой выбор, и в свою очередь она связана с настоящим, которое в конце концов подсказывает направление развития. Эти различия тем не менее были необходимы. Каждая из этих актуальностей отвечает специфической интенции. Сторонник — современник душой, он выносит апологетическое или критическое суждение. Статическое обновление предполагает другое прошлое, но другое для настоящего. Перспектива преодолевает противоположность настоящего и прошлого и охватывает оба конца в единстве движения. Наконец, относительность перспектив, связанная со становлением, индифферентна к антитезе субъективизма. Именно сама эволюция, давая прошлому другое будущее, делает его другим.

\* \* \*

История есть познание, которое формулируется словами и завершается фразами. Следовательно, главной проблемой является проблема понятий. Выше мы говорили о статическом обновлении посредством языка, который употребляет историк в новой ситуации. Нужно ли снова связывать это замечание с более общей концепцией?

Мы не смогли бы здесь развить такой концепции, являющейся существенной частью методологии общественных наук. Нам важно только защитить многообразие исторических понятий, не допуская ни немного упрощенного номинализма Вебера, ни гипотезы незавершенных данных Риккерта. Имманентность

целостностей, тезис дильтеевского объективизма нисколько не исключает плюралистичное™ и релятивности идеальных типов. Допустим, что понятия историка заимствованы из сознаний участников событий, тем не менее двусмысленность не исчезает. Мы наблюдали это на элементарном уровне на примере юридических феноменов, а также на примере битвы. Историк, который не соглашается быть пристрастным, должен находиться над противоположностями: между судьей и подсудимым, между солдатом и генералом, но на высшем уровне он опять встречается с новыми сомнениями. Такая эффективная историческая идея, какой была долго идея Римской империи, варьирует в каждую эпоху вместе с людьми и изменяется вместе с эпохами. Реальность Римской империи для историка не совпадает и не может совпадать ни с каким пережитым опытом, как если бы оп-

деление идей имело ретроспективный характер и историческое становление было бы трансцендентно людям.

Можно ли возразить, что никто не будет искать приемлемых понятий в сознаниях людей неизвестных и немощных? Не представлен ли со всей очевидностью капиталистический режим внешнему наблюдению? Мало имеют значения представления, которые индивиды сформулировали для себя о капитализме, достаточно описать факты. Но тут мы тоже снова находим, даже абстрагировавшись от идеологии, множество определений, имплицитных природой реальности и положением

историка.

Капитализм представляет собой целостность из различных элементов, из которой выделяются: сложный характер обмена во времени и пространстве, примат стремления к прибыли (замененный желанием покрыть потребности), применение науки для совершенствования техники, рационализация производства, разделение заводского и домашнего хозяйства, — все эти черты объединены в своеобразное единство. С этого момента определение, которое, по крайней мере, не сводится к перечислению, нуждается в отборе элементов, который, еще раз подчеркнем, заключается не в забвении или сохранении некоторых из них, а в расстановке их по местам. Следовательно, разнообразие возможных видов отбора связано со специфически человеческим качеством исторического мира, с существованием целостностей и ненадежностью организующих принципов, с множественностью точек зрения, которые занимает человек по очереди, живущий и вместе с тем думающий о жизни. Мы снова отсылаем читателя к работе Вебера «Wirtschaft und Gesellschaft» («Хозяйство и общество»): она составит число вопросов, которые можно поставить политическому режиму.

Наконец, самобытность режима определяется только в истории и через историю. Если капитализм исчезнет, но не исчезнут сложности обмена, то для характеристики эпохи мы будем учитывать частную собственность на средства производства или противоположность пролетариата и буржуазии. По мере того как будущая система будет системой регулируемых национальных экономик с сохранением современных классов или, наоборот, система будет соответствовать советскому типу, значение капитализма в эволюционном развитии будет другим. Определение термина зависит от того, что за ним последует.

Не используя номиналистской логики или критицистского метода, три аргумента доказывают относительность понятий: двусмысленность сознаний и разнообразие видимостей соответственно уровню восприятия, реальность и плюралистичность всех точек зрения, трансформация перспективы. Следовательно, если спрашивают, почему исторический Фрагмент не определен, как законченный в самом себе, то мы больше не скажем, как в предыдущей части, что дух неисчерпаем, а атом неуловим, мы скажем, что историческая реальность в основном находится за пределами индивидуальных жизней.

Из этой трансценденции мы взяли один пример, связанный с битвой. Сражающиеся вместе породили событие, которого никто не хотел и никто не пережил в том виде, в каком оно предстало перед историком. Мно-

330

331

жество поступков завершается глобальным результатом, который, будучи коллективным творением, может быть, не выражает и не удовлетворяет никого из участников событий. Такое движение, как национал-социализм исторически в меньшей степени определяется энтузиазмом масс, чем институциональными и человеческими трансформациями, которые оно в конце концов породило. Такая целостность, как Римская империя является одновременно идеей и непосредственно очевидной и эффективной державой. Разные

примеры: здесь возникает разрыв между индивидом и целым, там — между восстанием и его последствиями (т.е. между человеческой волей и ее социальными результатами, между событием и его последствиями), там, наконец, — между государством и индивидами, мифом и человеческой жизнью. На других примерах мы могли бы больше оттенить идею, которую резюмируем с помощью старой формулы: люди делают свою историю, но они не знают ту историю, которую делают.

### § 3. Объяснение начала и ретроспективная рациональность

Настоящее вытекает из прошлого, изучая прошлое, историк понимает настоящее. Но мы только что видели в предыдущем параграфе, что перспективный взгляд на то, чего больше нет, вытекает из того, что произошло после. Мы приходим к своего рода антиномии, так как ретроспекция снова обращается к временному порядку, и подлинное познание должно бы следовать ему.

Вначале мы изучим в настоящем релятивность объяснений начала, затем ретроспективную рационализацию, т.е. интерпретацию с помощью последствий. Наконец, мы спросим себя, возможно ли избежать этой диалектики, постоянно оставаясь современником становления. Но в нашем исследовании будут доминировать два фундаментальных вопроса: понятна ли историческая преемственность через самое себя? Проявляется ли действительная природа деятельности или самого человека в истоках или в конце?

Прежде всего рассмотрим историю идей. Мы имеем два случая различия. Либо преемственность является преемственностью идей, взятых в их истинном смысле, либо понимание имеет внешний характер. Рассмотрим вначале первую гипотезу. Переход от картезианской множественности субстанций к Спинозовскому единству, от новой техники строительства сводов к готическому стилю, от эксперимента Майкельсона к теории относительности Эйнштейна становится непосредственно интеллигибельным, т.е. понятным. Достаточно зафиксировать ситуацию, чтобы дать отчет в ответе, указать antecedенты, чтобы понять следствие. Истинная рациональность отношения, которое связывает один термин с другим, в данном случае передается историческому ряду. Непосредственно единичное понимание остается зависимым от теории, поскольку эта рациональность определяется только внутри духовного мира. Ясно, что такое понимание

восходит исключительно к истокам. Оно следит за развитием, но не объясняет рождения; подобно духовному миру, оно выдает себя за специфическую волю, проявляющуюся в этом мире. История и особенно социология, специализирующаяся в генеалогическом исследовании, исходят всегда из философии, из науки, из искусства или эмбрионального разума. В деятельности, ведущей к другой цели, распознают намерение, которое готово приобрести полную автономию. Техника и магия возникают как истоки позитивной науки, если и та и другая содержат в виде компонента наблюдение естественных закономерностей. Их образование сводится к разъединению, и создается иллюзорное впечатление перехода от одного вида к

другому.

Со всей очевидностью эти объяснения имеют связь с настоящим, откуда и исходят. Противоположность между непрерывностью, предложенной Дюркгеймом, и прерывностью, защищаемой Леви-Брюлем, между примитивным и рациональным мышлением связана прежде всего с различными определениями последнего. Для примитивного мышления общий и императивный признак понятий является характерной чертой разума, а для рационального мышления в качестве такого общего признака выступают логическая идентичность и позитивная каузальность. Впрочем, противоположность различных интерпретаций науки (техника или магия) выражает в меньшей степени эмпирическую, чем философскую ненадежность. (Аналогичные замечания можно было бы сделать об отношениях религии и философии.) Согласно формуле Шелера, проблемы начала всегда являются метафизическими. Во всяком случае можно сказать, что одной истории никогда недостаточно для их разрешения.

Относительность объяснений начала представляет одну из форм относительности, свойственной всем рассказам, сориентированным на настоящее. Конструируют как эволюцию философии, которая приводит к феноменологии, так и эволюцию, которая ведет к критическому идеализму. Из прошлых авторов каждый запоминает тех, которые ведут к его собственным мыслям, внутри систем — то, что было сохранено и отвергнуто. Крайнее суждение, каким бы оно ни было предварительным, нельзя осуждать, но важно из него вывести гипотезы. Заслуги и прегрешения положены на весы истины, каковой является истина судьбы. Национал-социализм представляет собой восходящую линию в немецкой мысли: коммунизм тоже придет к этому.



Когда вместо того, чтобы искать предков внутри мира, ищут зародыш самого мира, принимаются за сравнительный отбор, но он взаимосвязан с установлением сущности. В самом деле, как только что мы видели, все зависит от того, что принимается за типическое в той или иной деятельности, и здесь определение либо абсолютно правомерно, либо действительно произвольно. Исторические перспективы множественны, если только они не прерываются философской истиной.

Может быть, возразят, что мы должны были придерживаться другой гипотезы и включить объяснения начала в класс интерпретаций посредством внешнего. Наука возникает из удивления или потребности, религия — из естественного страха или священного чувства, которое пробуждает в индивиде коллективное бытие, философия — из примитивных.

332

333

мифологических или теологических представлений, запоздалое формирование которых представляла бы она сама.

Действительно, в данном случае предыдущие замечания больше ничего не стоят. Зато эти попытки попадают сразу под удар возражений, на которые мы обращали внимание в предыдущей части. При установлении детерминирующих условий не фиксируют специфический смысл идеи или опыта (религиозного, например). Итак, либо эти интерпретации эквивалентны феноменологиям (чистое описание пережитого) и тогда они противостоят другим феноменологиям, либо они претендуют на каузальность, но тогда они относятся к пониманию, предшествовавшему феноменам. Это нас снова приводит к первой гипотезе. Объяснения начала, следовательно, всегда включают теории в том смысле, какой мы придали этому слову раньше. Они зависят от философского доказательства, а не от накопления фактов или исторического пересказа.

Мы снова находим сопоставимую иллюзию в истории институтов. Некоторые социологи искали примитивные общества, из которых бы вышли все остальные. Дюркгейм считал, что примитивные формы запрета инцеста помогают нам понять семейную организацию или современную сексуальную мораль. Изучение дарованного якобы подсказывает правила, годные для нашего собственного существования.

Следует здесь различать множество проблем. Если, как утверждал сам Дюркгейм, причины существования какого-либо института находят внутри общества, к которому он принадлежит, то восстановление последовательных фаз, через которые этот институт прошел, ничего общего не имеет с подлинным научным объяснением. Если даже идет речь об экономическом режиме, нам в первую очередь важны законы современного функционирования, а не рассказ о его образовании (Симиан настаивал на этой идее). Противопоставление, впрочем, не абсолютное, ибо за пределами и по ту сторону этих законов история сохраняет свою функцию.

С другой стороны, с точки зрения Дюркгейма, орда была первым примитивным и гомогенным сегментом, начиная с которого можно проследить поступательное формирование сложных обществ, клана, целостной группы, отсюда исходили посредством отсоединения семейные, религиозные, политические и другие группы. От тотемического клана до современной семьи он нарисовал непрерывное движение; матриархат, неразделимая агнатическая семья и патриархальная семья представляют различные промежуточные формы. Он был склонен смешивать логические следствия с реальными следствиями, измышлять историю, которая якобы была историей человечества.

Как раз против эволюционизма можно якобы использовать ареалы цивилизации. Но можно, не прибегая к временным научным результатам, показать шаткость этих гипотез. Ни разнообразие институтов, ни разнообразие обществ не подчиняются каким-либо принципам классификации. Люди и тем более эпохи становления человечества изменяются вместе с понятиями, которые используют. И нет уверенности в том, что историческая целостность может быть сведена к набору фрагментов.

Мы больше не настаиваем на границах компаративного метода и социологической генерализации. Основная идея, которая инспирирует это ис-

следование и которую мы хотели бы выявить, обнаруживается как в исследовании об инцесте, так и в элементарных формах религиозной жизни: сущность социальной реальности проявляется в истоках.

Правило, которому мы не противопоставим другое, противоположное правило: вначале обратиться к случаю, когда факт представляется максимально ясным. И то, и другое исходят из гипотезы, по крайней мере, спорной: уподобления истории развитию от простого к сложному. Бесспорно, капиталистическая экономика более сложна, она другая, чем простые обмены. Для социальных режимов речь в большей степени идет об установлении границ совокупностей, чем о построении человеческой эволюции.

Для духовных творений примитивный предрассудок присоединяется к усилию редукции. Улавливая смысл настоящего или смысл сакрального в их эмбриональном состоянии, надеются снова приблизить их к практической или мирской деятельности. Двойная иллюзия: творения больше определяются целью, чем причинами, человек, если он не был создан по подобию Бога, доходит до вочеловечения постепенно. С другой стороны, продавец на рынке, может быть, совершает основной математический акт, реальная его неразличимость не устраняет специфичности акта (в данном примере — понимание отношений).

Верно, что теории познания часто представляются как объяснения начал, которые впоследствии якобы будут несовместимы с любой философией. Не потому, что в данном случае недостаточно причин для определения сущностей, а потому что все учения интерпретируют одновременно образование и природу категорий.

\* \* \*

Ретроспективная рационализация в самопознании заключается в замене становления связью мотивов. В истории она состоит главным образом в том, чтобы сгруппировать события таким образом, чтобы совокупность казалась такой же понятной, как решение руководителя, такой же необходимой, как естественный детерминизм. Однако если предположить, что каждый поступок обоснован, то может ли еще быть таким общий результат? Вопрос не из тех, которые можно решить простым либо «да», либо «нет». Можно легко сослаться на колебания современников, на их противоречивые предсказания, но здесь как раз сразу же можно ответить, что иногда историк лучше, чем участники событий, знает истину эпохи. Ритм экономических фаз может быть замечен только постфактум, и тем не менее он объективен. Почему нельзя сказать то же самое о необратимой эволюции капитализма в направлении к другому режиму?

В первую очередь мы ограничимся двумя следующими замечаниями. Всегда находят достаточное объяснение победы *post eventum* либо в военной организации, либо в храбрости командира, либо в плане сражения, либо в технических средствах. То же самое для революции — в состоянии умов, социальных противоречиях и т.д. Но это правдоподобие, которого достигают на определенном уровне группирования, главным образом доказывает возможности духа. В каждом случае необходимо анализировать совокупность, редко имеющую фиктивный характер, а также

334

335

редко проявляющуюся в том виде, в каком она находится в реальности. Но — это будет наше второе замечание — ретроспекция безошибочна поскольку она дает отчет о будущем после. Чтобы привести к единству возможные множественные интерпретации, нужно ввести детерминацию: раз дан такой фактор, то следствие не может быть ничем иным, чем есть. Только изучение предшествующих событий может доказать необходимость будущего. Но вместе с тем оставляют метод понимания и призывают к методам каузальной верификации.

Ретроспективная рационализация вмешивается также в историю идей. Отдаленность делает более легким разграничение школ, эпох и стилей. С близкого расстояния видят только индивидов; с далекого — вырисовываются общие черты.

Оставим в стороне эту организацию целостностей, которая вызвала эти два замечания, которые мы только что сделали. Не клонится ли история идей как таковая постоянно к анахронизму, так как она предполагает одну волю, одну в своей сущности, проявлением которой являются всякая эволюция и действительная система как конечное творение? Феноменология, по мнению Гуссерля, завершает интенцию картезианского идеализма: уловить в трансцендентальном сознании принцип всякой надежности.

Мы не должны снова эмпирически искать, была ли необходима эта эволюция или нет. Необходимость, которая под вопросом, зависит только от рефлексии, она совершенно идеальна, так как она и есть та

необходимость, которая связывает различные моменты науки или философии. В данном случае историческая истина смешивается с постепенно выработанной систематической истиной.

Зато ретроспекция подвергается другому риску: идентичность интенции не устраняет противоречия между эпохами, рассмотрение должно быть телеологическим, чтобы выяснить подлинную цель деятельности, но чтобы быть исторически верным, оно должно отказаться от современных предрассудков. Отсюда движение от настоящего к прошлому и, наоборот, от прошлого к настоящему, чтобы их сравнить друг с другом и через это сравнение осознать одновременно наши очевидности и чужие. Это движение тем более необходимо, потому что настоящее вытекает из прошлого и часто является его логическим продолжением: всегда заманчиво приписывать учителям знания их последователей, предкам — ответственность за их потомков. В том, что касается идей, ретроспективная рационализация имплицитно и требует защиты становления на основании законности результата, но она должна комбинироваться с объяснением начала, которое ее дополняет и ректи-фирует, т.е. поправляет. Таким образом, мы снова находим идею первичной эволюции: первоначальное и конечное состояние неотделимы, они отражают друг друга.

Но, возражат, можно ли избежать этой двойной трансценденции и оставаться всякий раз современником события? Бесспорно, чистый рассказ, который восстанавливает ход вещей и людей, приближается к этому иде-

алу и имеет собственную ценность. Он отмечает совпадения, предшествующие события и последовательности. Никакая социология, никакая философия истории не заменит это подлинное и почти наивное представление действующих людей. Знаменитая книга г. Манту дает об этом пример для того общественного сектора, который, по-видимому, минимально поддается этому методу, а именно для экономики. Она имеет то достоинство, что показывает нам как личности, так и общности, как решающие даты, так и глобальные движения. Он идет от многочисленных и анонимных жизней к собственно историческому становлению и ничем не жертвует.

Такой рассказ действительно далек от обычных повествований, связанных с каждым моментом, без оглядки ни вперед, ни назад. В действительности, история есть искусство скрывать движение туда и обратно, от ретроспекции к истокам, посредством утомительной разработки, которая свяжет аспекты мира. Успех показывает, каким образом избегают как анахронизма, так и неинтеллектуальности рядоположения.

В истории идей еще труднее сохранить равновесие. Очевидно, что картезианство является следствием средневековой философии, так же, как и источником современной философии. Все интерпретации его помещают между прошлым и будущим, и все склоняются также либо к тому, либо к этому. Если бы фиксировали в психологии и через психологию автора нечто вроде истины, то эта истина бы не имела веса; имели бы право поместить картезианскую идею над картезианской системой, критическую идею над кантовской системой.

Однако главное заключается не в том, что это практически невозможно. Историк не хочет оставаться современником каждого исторического мгновения, поскольку он старается связать друг с другом оба конца цепи. Социолог находится в поисках простейшего общества, а философ в поисках совершеннейшего общества, они подчиняются также глубинным тенденциям, поскольку историческая эволюция, как и биологическая (индивидуальная или видовая), содержит в себе познание эмбриона и зрелого человека, истоков и конца. Может быть, амбиция социолога является такой же иллюзорной, как и философа: мы не достигаем конечного состояния, но еще меньше — начального состояния. Мы находимся внутри эволюции: мы размещаемся в ней и с помощью цели, которую намечаем себе, и с помощью истории, которую приписываем себе. Через эту двойную ссылку на прошлое и настоящее мы организуем движения, которые не завершены в обоих направлениях и содержат только относительные и временные улавливания.

В биологии учение об эволюции одновременно проистекает из документов, которые обнаруживают, что флора и фауна различны в разные эпохи земного прошлого, а также из позитивистской философии, которая ищет механистическую интерпретацию мнимых финальностей, из наивной веры в ценность воображаемых причин. Раз отвергнуты ламаркистские или дарвинистские факторы, которые давали ответ на все ВОПРОСЫ, поскольку они, так сказать, вербально выражали неизвестные силы, которые мы хотели познать, то история есть не больше, чем слово, поставленный вопрос или обозначение мистерии.

То же самое можно сказать относительно человеческого строя. Реальное становление не является непосредственно понятным: социальные трансформации, чередование империй, смена народов, — все эти

изменения сами по себе неясны (строго говоря, понимают, что есть изменения, но нужно объяснить именно те, которые наблюдают), они нуждаются в объяснении, как многообразие живых форм. Выяснение особенности каждой эпохи или каждого отдельного существования означает только констатацию фундаментального факта.

Иначе обстоят дела в духовном движении, основу которого приписывают себе, как и специфическую интенцию, определяющую детерминированный мир. Понятно сразу же, что никакое состояние знания не может быть окончательным, так как наука предполагает усилие растущего приближения. Остается установить благоприятные или неблагоприятные влияния, воздействующие на эту эволюцию. Но в конечном счете торжество истины объясняется только частной истиной, т.е. чем-то другим, чем самой истиной.

В отличие от филогенеза история не стоит на месте. Мы не констатируем взрослое состояние человечества. Каждый представляет его таким, каким желает или предвидит. Воображение всегда ненадежно, если оно выдается, может быть, за неизбежное и правомерное предвосхищение, если человеческая истина должна быть разработана, а не принята.

#### § 4. Человеческая эволюция

В предыдущих параграфах мы изучили проблемы, которые ставят специальные истории. Мы заметили два противоположных и взаимодополняющих движения: к первоначальному для определения места настоящего, и к настоящему для понимания прошлого посредством осуществленного будущего. В этом параграфе мы рассмотрим общую историю, т.е. историю человека. Из этого расширения объекта возникают три вопроса. Прежде всего, можно задаться вопросом, как унифицировать различные сферы действительности, как составить системы интерпретации. С другой стороны, будем искать способ организации различных целостностей внутри одной и той же эволюции. Наконец, по поводу общего становления снова находим неизвестность, которую мы рассматривали в предыдущих параграфах: каков ритм истории, какова природа теории, каково отношение различных фаз, какова действительность перспективы.

Распад объекта, о котором мы говорили в предыдущей части, позволяет нам установить между этим и предыдущим исследованием подлинную связь. Нет в собственном смысле слова элементов или атомов. Исторические факты уже являются реконструкциями, и даже индивидуальные факты являются историческими в той мере, в какой они связаны с коллективными вещами. На всех уровнях мы являемся свидетелями совокупностей, включенных в действительность (совокупность общих представлений или способы действия, склонные к воспроизводству). С помо-

спонтанной ретроспекции мы показали переход от рассказа к эволюции. Может ли такой же метод охватить все целое?

Целостная история является историей людей в многообразии их деятельности и их миров, начиная со способа нахождения пищи и обмена и кончая стилем молитвы. Но не является ли такая история частичной, ибо она подчиняет все системы интерпретации одной из них, которую считает важнейшей (выше мы говорили по поводу истории душ у Дильтея)? Формула «история людей» всего-навсего предлагает программу вместо плана Дильтея, находящегося ближе к мысли, чем к действию; человек, который заменил бы душу, был бы больше производителем и меньше верующим, тружеником стал раньше, чем мечтателем.

С другой стороны, совокупности идей, как и социальные совокупности, существуют, но только историк придает им форму. Идет ли речь об эпохе, о генерации, о школе, о нации, было бы также абсурдно отрицать общности, как и не признавать процесс интерпретации. Индивиды одной генерации, объединенные ситуацией, в которой они достигают зрелости сознания, обладают часто некоторой идентичностью стремлений или реакций, но только историк отделяет общую интенцию от индивидуальных черт, выделяет данные, которые в определенной перспективе кажутся характерными признаками времени. Отбор, о котором мы говорим, базируется ни на бессвязности (Вебер), ни на бесконечности (Риккерт) реального, а на самом бесспорном факте: на существовании интервала, который отделяет историка от его объекта, т.е. на существовании осознания сознания и наблюдателя за участником событий.

Можно было бы относительно каждого из этих понятий, которые мы перечислили, продолжить двойной анализ объективной целостности и ретроспективного понимания. Мы не будем проводить этот анализ, который потребует слишком много страниц и который нам необязателен. В самом деле, какими бы разнообразными ни были исторические единства, как бы ни дорожили средой и желаниями, техникой или религией, они остаются частичными, они связывают индивидов с многочисленными группами, делят

общество на части. Следовательно, целостность, которую мы ищем, должна была бы преодолеть еще больше, чем особенность системы интерпретации, множественность личных и коллективных действий. Действительной проблемой является проблема установления порядка между разбросанными элементами всякой жизни и всякой культуры.

В первую очередь можно было бы рассмотреть социологический порядок. Так же как, когда мы рассматриваем производство, обмен и распределение (рассмотрение носит сложный характер, поскольку оно должно учитывать технические, юридические, социальные отношения, собственность на средства производства, распределение доходов и богатств и т.д.), политическую систему (численность и назначение руководителей, степень и основа их власти, отношение руководимых и руководителей, положение одних по отношению к другим), почему наш анализ не распространяется на целостность?

В самом деле, ничто это не запрещает. Но понимание, статическое или динамическое, должно выбирать между возрастающим числом понятий и перспектив в той мере, в какой оно становится более широким,

338

339

если только целое детерминируется лишь элементами. Но во-всяком случае эта детерминация не современна. Объективно рассмотренное общество делится на институты, которые, бесспорно, комбинируются, но не содержат в себе принципа императивного или исключительного единства. Политика и экономика всегда связаны друг с другом внутри общности. Смотря по обстоятельствам, более удобно начинать то с одного, то с другого, показывать, как иерархия авторитета приспосабливается к отношениям богатства, но социологически нет ни единственного способа рассмотрения организаций, ни еще меньше, единственного способа подчинить их друг другу или следить за их общими или автономными трансформациями.

В следующей части мы расскажем о помощи, которую здесь оказывает каузальное исследование. Пока же мы хотели бы показать плюралистичность пониманий и указать на происхождение исторических целостностей в некотором понимании человека. Еще раз подчеркнем, что мы нисколько не отрицаем объективность целостностей, на каком бы уровне они ни находились. Может быть, все культуры это — индивиды, обреченные один за другим на одинокую смерть. Но реконструкция должна, при условии согласия подчиняться не только возможному, но единственно законному действительному плану. Этот план не вписывается ни в сознания, которые не унифицированы, ни в поступки, каждого и всех, которые многочисленны и иногда бессвязны. Статическая социология, мгновенный срез, выявляет схему функционирования. Что касается статики, как, например, статики «Системы позитивной политики», то она больше не является резюме временного состояния, но представляет собой заключение истории, в особой форме она выступает как теория человека, поскольку фиксирует цену, которую следует придать различным действиям и отношениям, которые должны объединять личности. Другими словами, она определяет существование, которое навязывается человечеству: в сущности, единство эпохи всегда естественно. Мало значения имеет, когда говорят о ценностях или культуре, противоположность реального и идей исчезает, речь идет о самом человеке, о целях, которые он ставит перед собой, об императивах, которым подчиняется, о творениях, которым посвящает себя, одним словом, о смысле, который он дает своей жизни. Так раскрывается близость истории и философии, ибо эта целостность есть целостность, о которой размышляет всякая философия. Целостная история должна быть историей пережитых философий.

\* \* \*

Как мы уже показали, история, в том числе естественная история, требует двойного единства — единства совокупностей, в которых занимают места рассеянные изменения и единства эволюции, которое дает направление движению. Единство духовной истории существует благодаря решению историка, который имеет в виду некоторый порядок ценностей и истин и в них ищет истоки. Реальная история исходит из непосредственно данных совокупностей и постепенно доходит до институциональных реальностей, которые становятся все более и более широкими

и прочными, и сразу же возникает некоторая ориентация: рассказ, который описывает судьбу империи или города, Рима или Афин, находит в скадрированном объекте точку отправления и прибытия, различные периоды, начиная с образования и кончая упадком. Будет ли лишена этого двойного единства история, которая поднимается над нациями и частными культурами? .

Трудно было бы найти точку, где произошел бы разрыв. История Европы так же реальна, как история наций (эти во всяком случае возвышаются менее высоко, чем та). И мы следим за непрерывной линией до Рима и Греции и, следовательно, до народов, которые повлияли на культуру классической античности. Но если бы мы приняли этот метод и если бы ограничились поисками наших предков, то пожертвовали бы большей частью нашего прошлого. Чтобы понять историю человечества, следует исходить не из нас самих, не из нашего прошлого, а из множественности империй, цивилизаций, эпох.

Когда рассматривают целостность, неважно, является ли она целостностью времени, состояния или эволюции, историк может считать своей задачей достижение совпадения с индивидуальной или коллективной жизнью. Мы показали, что этот идеал недостижим, что неизбежно постобновление. Как только рассматривают множество единств сразу, историк перестает претендовать на надежность и трансформация становится произвольной, историк привлекает другие методы. Различение важного и неважного больше не подчиняется критериям, имманентным объекту, а подчиняется современным ценностям или требованиям сближения и ретроспекции.

Историческое сравнение, по определению своему, состоит в том, чтобы увидеть сходство и различие. Изучают институты, например, политические режимы с определенной точки зрения (число руководителей), наблюдают за современными различиями (олигархия, демократия и т.д.). Чем больше точек зрения комбинируют, чем больше приемов различают в каждой из них, тем метод становится богаче и плодотворнее. Мы снова отсылаем к политической социологии Вебера, в которой, исходя из трех понятий (харизматическое, традиционное и бюрократическое), развивается казуистика, позволяющая применить к одному и тому же обществу множество определений, каждое из которых обозначает и выделяет один аспект коллективного существования.

Переход от сравнения к эволюции предъявляет другие требования. Неважно, если даже речь идет о частичной эволюции (например, политической), то следует уловить продолжение и линию изменений: социология, как и философия истории, спонтанно создают посредством своих интерпретаций это необходимое единство, которое идет от военных обществ к индустриальным, от механической солидарности — к органической или от всего прошлого — к наступлению свободы как цели цивилизации. Не обязательно, чтобы движение эксплицитно рассматривалось как прогресс (хотя фактически оно всегда является таким), необходимо и достаточно того, чтобы различные режимы, следующие друг за другом, имели много общего для их принадлежности к одному и тому же становлению. А если речь идет о глобальной эволюции, то историк вначале Должен конструировать целостности, чтобы затем их связать друг с дру-

340

341

гом. В отличие от сравнительного анализа, практикуемого Вебером, историк в этом случае выбирает принцип или несколько единичных принципов организации, которым подчиняет все остальные; например, он рассматривает режимы производства и обмена или психические структуры: эпохи человечества будут совпадать либо с различными типами экономики, либо с различными стадиями, через которые прошел разум.

Бесспорно, можно было бы избежать схематизма закона трех стадий или закона свободы для одного, для многих или для всех, признать разнообразие исторических форм, следовать за многочисленными линиями и поворотами эволюции. Во всяком случае единство связано с идентичностью проблемы (интеллектуальной или социальной), поставленной перед человечеством, с непрерывностью решений, которые она находила на протяжении веков и, возможно, с ориентацией на приемлемое для всех решение.

В какой мере возможно создание такой единой в своей необъятности истории? Ниже мы снова найдем этот вопрос. Мы хотели только проследить до конца за работой по реконструкции, истоки которой заметили в частичном и безличном понимании.

\* \* \*

В западной мысли смысл истории проистекает из христианства, которое из каждого существования делает одиночное приключение, где играют в спасение души и всего человечества, имеющего по призванию одну судьбу между грехопадением и искуплением. Секуляризованная в идею прогресса, эта философия тем не менее сохраняла двойное единство, от которого зависит существование истории, людей и их становления. Конечно, биологическая идея заменяет мистическую идею обратимости ошибок и заслуг. Но нет

уверенности в том, что сегодняшний историк знает также эволюцию; можно ли сравнить человечество с индивидом, который поднимается от ребячества до мудрости? Что касается истории видов, то она более загадочна, чем история обществ. Когда речь идет о науке или технике, то легко констатировать прогресс при условии, что накопление знания, рост могущества будут предпочтены незнанию и бессилию. То же самое можно сказать вообще, в зависимости от ценности, о свободе, о гарантиях для индивидов в отношении полиции или администраций, можно установить, что данная трансформация права или политики ориентирована к лучшему. Раз цель поставлена, суждение сводится к оценке средств. Но философия прогресса не имеет общего измерения с этими объективными оценками (исходя из некоторой гипотезы), ибо она состоит в признании того, что совокупность обществ и человеческих существований склонны к улучшению и иной раз, что даже это постоянное и регулярное улучшение должно продолжаться бесконечно. Эта философия в основном носит интеллектуалистский характер и идет от науки к человеку и коллективной организации. Она оптимистична, поскольку нравственность по праву и фактически якобы соответствует разуму.

Реакция против этого учения сегодня приняла самые различные формы. Ставится под сомнение реальность или во всяком случае регулярность

342

прогресса. Слишком много событий показали шаткость того, что называют цивилизацией, самые надежные приобретения, по-видимому, были ринесены в жертву коллективным мифологиям; политика, лишившись своей маски, раскрыла даже самым наивным свою сущность. Раскритиковали также фактически и по праву рассуждение, которое делало выводы о человеке и об обществе, исходя из науки. Частная деятельность, позитивная наука развиваются согласно собственному ритму без того, чтобы дух, а еще меньше поведение ускоренно им следовали. Разум больше не является ни высшим благом, ни решающей силой.

Впрочем, что означает этот так называемый прогресс? Между общинным строем, который выдает себя за абсолютную "ценность, и либеральным обществом, стремящимся к расширению сферы индивидуальной самостоятельности, нет общего измерения. Смена одного другим не может быть оценена иначе, чем посредством ссылки на норму, которая должна быть выше исторических разнообразий. Но такая норма есть гипостазированная проекция того, что существует или хотели бы, чтобы существовал такой необыкновенный коллектив. Однако наша эпоха знакома достаточно с разнообразием, которое очевидно она находит в самой себе, чтобы впасть в наивность, свойственную закрытым группам, или дойти до веры тех, кто соизмеряет себя с прошлым и с другими с чувством уверенности в своем превосходстве.

Нет уверенности в том, что идея эволюции может сопротивляться этому разложению ценностей, этому исчезновению исторической цели. Ее функцией было объяснение и оправдание разнообразия. Вместо антитезы истины или лжи, добра или зла она показала необходимость движения, историческую истину ошибок или вообще необходимость предыдущих фаз. Если отказаться от сравнения возрастов жизни и эпох прошлого, если конечное состояние, упавшее на тот же уровень, что и другие, не будет больше сообщать направление движению, то тогда не вернемся ли мы в философии к истории сект, а в историческом процессе только к последовательной смене обществ? Наконец, добавим результаты социологии, возрастающее значение понятия «ареалы цивилизации» (в противоположность эволюционизму), признанное своеобразие культур. Сегодня история-эволюция вырождается в историю-становление. Постоянный созидатель духовных или социальных творений, она не имеет ни цели, ни фиксированного конца, всякая эпоха существует сама по себе, неумолима и одинока, ибо каждая эпоха ставит перед собой другую цель и никакая глубинная общность не объединяет эти разрозненные человеческие роды.

Внешне *история-становление* представляет собой своего рода освобождение. Вместо того чтобы использовать твердую схему, историк радостно идет навстречу всем странностям, он стремится признать и понять их как таковые. В то время как доктринер прогресса подчиняет, жертвует, так сказать, прошлым во имя будущего, философ становления совпадает с жизнью, он ее уважает, поскольку каждое мгновение в самом себе имеет собственную причину бытия.

343

Но это освобождение приводит к своего рода анархии.' Бесспорно возразят, что процессия исторических целостностей даже без направленности представляет собой историю. Остается узнать, не существуют ли целостности благодаря остаткам эволюционистской и интеллектуалистской философии. Можно представить себе, что глобальные единства были открыты эмпирически (например, культуры Шпенглера или интеллигибельные поля исследований Тойнби). Оставим в стороне произвольную ненадежность этих

размежеваний, ограничимся единственным замечанием: таким образом можно было бы прийти к плюралистичности независимых историй, сверхиндивидуальной закон которых был бы, по существу, иррациональным, сравнимым с законами материи или жизни. Эти истории ничего человеческого больше не содержали бы, они были бы фатальностями, тайна которых почти сделала бы непонятной науку социолога-пророка.

Единство человеческого становления понятно, если оно реально: недействительно и трансцендентно, если оно идеально, оно должно быть одновременно конкретным и духовным, сравнимым с единством личности или коллектива, оно должно преодолеть дуализм природы и духа, человека и его среды, поскольку человек в истории и через историю старается встретиться со своим призванием, которое его связывает с самим собой.

## Заключение Становление и эволюция

В предыдущей части мы напрасно искали адекватную реальности истину. Возвратившись к факту эволюции, выявили ли мы новый фактор, получили ли истину на высшем уровне? В первую очередь надо сказать, что обе гипотезы также допустимы. Общественный договор, национал-социализм, двусмысленные сами по себе, могли бы быть определены в биографии и через биографию Руссо и историю Германии.

Мы, прежде всего, снова обнаружили как для всеобщей истории, так и для частных историй плюралистичность систем интерпретации. История философии имеет разный ритм в зависимости от того, как она определяется: посредством поиска истины, стремления к эстетической конструкции или возобновления вечных рассуждений о неразрешимых антиномиях; в зависимости от того, что она изображает: неизменного в своей сущности человека или меняющиеся общества; в зависимости от того, что она предвосхищает: позитивное знание или отвечает специфической и перманентной интенции. Вовсе не воссоздание при помощи эрудиции текстов или систем дает возможность выбора между этими гипотезами. Скажем еще более ясно, человек как центр истории — создатель то богов, то техник, а может быть, одновременно и тех, и других, но интерпретация мира или культуры принадлежит теории, которая не есть следствие эмпирии.

С другой стороны, во всех формах истории мы показали в настоящем релятивность исторического видения: статическое и историческое обнов-

344

ление в интерпретации фактов или институтов, относительность объяснений начала, тенденцию к ретроспективной рационализации, которая показывает необходимость становления, но будущее отстывает постепенно. В случае с всеобщей историей направленность перспективы ведет к смешению с теорией, так же как суждения о фактах плохо отделяются от ценностных суждений. Теория фиксирует важность различных деятельностей, иногда даже материальный критерий ценности для определенной деятельности: решение историка о самом себе постепенно диктует всякое историческое видение.

Означает ли это, что рассмотрение эволюции включает в себя относительное заключение? В действительности, мы пока не имеем права делать такой вывод. Допустим взаимозависимость ретроспекции и настоящего: от природы настоящего зависит действительность ретроспекции; история-реальность могла бы быть проявлением истины таким образом, чтобы история-наука имела отношение мало-помалу к этой прогрессивной истине.

Историческое понимание идет по двум различным и даже противоположным направлениям. Оно предполагает либо интерпретацию эпохи в самой себе, либо размещение ее в более широкой целостности и подчинение движению, которое ее преодолевает. Эти две тенденции соответствуют двум аспектам реальности, которые лучше Дильтея никто не заметил. С другой стороны, человек, общество имеют свой центр, свое значение в самих себе. Они составляют совокупность, в которой каждый элемент снова возвращается к целому и объясняется через него. Но, с другой стороны, какая-нибудь авантюра, даже индивидуальная, получает свое точное значение только ретроспективно, поскольку результат всегда в состоянии обновлять то, что ему предшествует. С одной стороны, истина как современница жизни заключена в границы закрытого единства, с другой стороны, она как историческая всплывает постепенно в памяти либо в отдаленном наблюдателе. Дильтей ясно никогда не выделял эту противоположность, ему не удалось сочетать свой вкус к биографии и свое влечение к универсальной истории. Эти две тенденции исследования, несомненно, соответствуют двум историческим видениям, двум философским интенциям, одни видят прошлое, свое прошлое и прошлое общностей, расчлененным на фрагменты, другие видят прошлое унифицированным благодаря эволюции, которая ведет к настоящему. Одни прежде всего



различают особенности, другие идентичность человека и связь традиций. Одни находят в каждом мгновении и в каждом существовании самооправдание, другие верят в прогресс и полагают, что бы-ДУЩее представляет собой цель и мотив предыдущих фаз. Это конфликт, который имеет не только теоретический характер, а связан с различными иерархиями ценностей, с антитезой жизни и мысли, с красотой и истиной.

Неустраним ли он? Можно было бы уточнить соответствующие права обеих интерпретаций согласно аспектам действительности и творений. В конечном счете существует фундаментальная антиномия. Философия эволюции включает в себя основное и окончательное единство истории. Философия становления заключается в анархическом рядоположении много-

345

образий. Будучи узником своей эпохи и интегрированным в общество, человек определяется, находясь в прошлом и освобождаясь от его тирании путем выбора своего будущего. Но является ли это решение как для того кто живет, так и для того, кто размышляет над историей философии или философией истории, необходимым символом личных, произвольных предпочтений или претендует на универсальность истины? Вопрос, от которого зависит качество знания, которое индивид приобретает от коллективного предназначения, т.е. самого себя.

## Общее заключение по второму разделу

### Границы понимания

Выражение «границы понимания» обычно берется в психологическом смысле. Ясперс и Макс Вебер задавались вопросом, до каких пределов распространяются понятные феномены. Вопрос особенно трудный, в первую очередь, для того, кто изучал патологические факты. Понимая содержание бреда, не обязательно понимают связь между первоначальным травматизмом и психическим расстройством. И почти никогда не понимают, почему и как некоторые невроты вызывают психологические симптомы.

Оставим в стороне этот аспект проблемы, который для истории никакого значения не имеет. Правда, Вебер поставил аналогичный вопрос, который, может быть, даже просто взял у Ясперса. Каковы границы области, принадлежащей понимающей социологии? Его ответ не обошелся без двусмысленности, поскольку он плохо различал неосознанное и непонятное (в теории, а не на практике) и был склонен путать рациональное и понятное. Будучи не в состоянии четко различать понимание побудительных причин и анализировать аффективное понимание (которое только отмечал), он шел от целевой рациональности к традиции, к спаду интеллигибельности.

С другой стороны, он признавал как типично непонятный факт механическую, инстинктивную реакцию или реакцию умалишенного. Без всякого сомнения, это наблюдение действительно, но социолог будет настаивать на другом, решающем с его точки зрения, вопросе. Речь идет прежде всего о том, чтобы найти место разумным поступкам, установить границы, внутри которых исторические события и социальные институты поддаются пониманию как личные действия, за пределами которых факты, кажется, больше не соответствуют мысли и подчиняются слепому детерминизму.

В первом разделе мы уже рассмотрели распространение, так сказать, элементарной интеллигибельности, мы отметили удивительный признак некоторых целостностей. Мы снова к этому вернемся в последующих двух разделах.

Мы больше остановимся на двух противоположных и взаимно дополняющих значениях одного и того же выражения. Понимание включает объективацию психических фактов: чем жертвуют при этой объективации? Но, с другой стороны, мы также видели, что понимание всегда возлагает ответственность на интерпретатора. Последнего никогда нельзя сравнить с физиком, он остается как человеком, так и ученым. И он не хочет становить-

«чуждым» ученым, поскольку понимание за пределами знания имеет в виду освоение прошлого. Следовательно, можно перевернуть предыдущий вопрос и задаться вопросом о последствиях неполной объективации, об условиях, которые предполагает общение сознаний.

Если бы разрезали жизнь души на напластованные слои, начиная от психологического состояния до духовного акта, то можно было бы расположить материал понимания, психологические данные как проекцию действия внутри сознания, связанного с телом. Мы не будем обсуждать метафизические конструкции Шелера, мы только укажем, — рассуждение имело место в наших предыдущих анализах, — что неправомерно придавать концептуальным различиям онтологическую реальность. Признав разнообразие ее аспектов, мы рассмотрели психическую жизнь в ее конкретной целостности, так, как она представляется непосредственному наблюдению или рефлексии. Поэтому мы никогда не наблюдали слияние или ассимиляцию «я», хотя не сомневались ни в общности основных верований, ни в приоритете эмоций и общих идей, ни в улавливании через различные сознания интенциональностей в большей части идентичных, эквивалентных соучастию, к которому, согласно Шелеру, стремится историческое познание.

Мы также с самого начала признали своего рода перцепцию другого. Но эта перцепция не заставляет нас разделить чужую жизнь, она нам ее предлагает в объективированном виде. Точность историка ничего общего не имеет с непосредственным впечатлением свидетеля, хотя и точность, и впечатление нуждаются в способности оторваться от самих себя и представить другую экзистенцию. Мы воссоздаем систему предпочтений или поведения, но очень часто нам не удается ощутить душу, из которой, так сказать, мы выделили интеллектуальную структуру.

С другой стороны, за неимением интуиции интенциональностей другого в видимых выражениях и символах мы не считаем достижимым то, что Шелер называл *Gesinnung*<sup>25</sup> моральной интенцией человека. Как у наблюдателей у нас есть общий образ других: этот кажется знатным, тот вульгарным. Но *Gesinnung* при условии, что она смешивается с моральными свойствами (что свершается без труда, ибо, являясь составной частью каждого, она не поддается сознательному выбору и не имеет никакого отношения к достоинству), никогда не появляется как нечто целостное и однозначное. Она определяется как импульс, любовь или воля, стремящаяся к некоторой иерархии ценностей. Однако никогда не добираются до последнего импульса, и анализ целей, в сущности, бесконечен. Моральная интенция, которую можно постичь и которая отличается от мотивов и от побудительных причин, поскольку она содержит оценки, не включает в себя совершенное понимание.

Больше того, субъект как целостное и свободное существо не дается ни в спонтанной интуиции наблюдателя, ни в терпеливой реконструкции историка. Пусть свобода понимается как этическое усилие или источник полного существования, все равно она исчезает для другого, как исчезает и Для самой себя. Может быть, всякая судьба есть следствие единственного выбора, выбора интеллигентного характера мира ценностей или жребия жизни. Смешавшись со своими результатами, свобода якобы больше не отличается от фатальности: выбор мог бы быть другим, чем есть на самом

346

347

деле, но, свершившись, он остается, что констатируется, детерминированным, как всякая реальность. Только чувство, которое могло бы нас упрекнуть в нашем выборе, дает возможность осознать нашу отчужденную силу. Следовательно, другие не отличаются от своего поведения и своих психологических состояний. Если даже они изменяются, мы усложним постепенно идею, которую имеем о них, тем не менее они не прекращают быть тем чем являются на самом деле. Они отрываются от своей судьбы только для тех, кто к ним обращается лично, кто, не проникая в тайну, признает силу творения.

Таким образом, двойной рубеж фиксируется в понимании тем фактом, что оно привязывается к объекту; моральное свойство находится за пределами мотивов и побудительных причин: свобода и целостность за пределами рассеивания. Пережитый контакт иной раз нам дает ощущение свойства, долгое общение и понимание некоторых поступков нам дает возможность сближать сущность индивидов. Но в конечном счете, существует разница между обладанием посредством знания и связью через бытие человека. Чтобы устранить ограничения объективации, познание должно уступить место соучастию. Но можно быть только самим собой, можно думать или представлять других.

Безусловно, это познание в крайнем случае само трансцендируется. Как только превращаются в свое прошлое, включают в состав богатства, переданные другим. Но в этот момент наука исчезает. Прошлое еще существует в той мере, в какой оно становится интегративной частью нашего духа и нашей жизни. Чтобы его исследовать, мы его отрывает от себя и проецируем вовне. Если после его распознавания мы его заново ассимилируем, то сразу же перестаем быть историками, чтобы снова стать историческими людьми.

Эта коммуникация личностей, кажется, противоречит усилию объективности, которую мы рассмотрели во всех формах понимания. В действительности, ангажированность интерпретатора в любом случае необходима, ибо двусмысленные и неисчерпаемые человеческие факты поддаются многочисленным улавливаниям.

Люди живут юридическим и моральным опытом, историк его определяет и реконструирует. Духовные элементы включаются в различные целостности, историк приводит в порядок совокупности и подчеркивает главное. Все моменты существования или универсума объединяются в одно становление. Историк составляет последовательность и в соответствии со своей перспективой и своими ценностями фиксирует связи фаз и смысл движения.

Иногда историк, насколько можно, пытается редуцировать это взаимодействие науки и настоящего. Либо он редуцирует ретроспективную организацию к своего рода рядорасположенности или концептуальной традиции, или берет отдельно ограниченные фрагменты, не интегрируя их в эволюцию. Но в первом случае наука по мере уменьшения роли решений стала бы постепенно исчезать и теоретически приблизилась бы к полной объективности. Во втором случае удалось бы избежать релятивности перспектив, но чтобы снова впасть в плюралистичность изображений.

Больше, чем исследование эмпирической точности, имеющей методологическое значение, нам важна склонность к универсальности за преде-

и особенного. Удастся ли индивиду охватить историю, мимолетным<sup>1а</sup> мом которой он является? Удастся ли ученому изложить становление<sup>8</sup> IvkH? Думает ли человек о многообразии человеческих родов и следит ли<sup>II</sup> их последовательностью? По праву идентичность духовных логик или человеческой природы, какой бы формальный характер ни носила таким образом созданная общность, позволяет интегральное понимание. Но остается преодолеть ограничения индивидуального духа и каждого исторического момента. Универсальность познания требует от историка и истории деиндивидуализации, присутствия истины как общего приобретения в сознании историка, интерпретатора всего.

## Примечания

<sup>1</sup> *Malraux A. La condition humaine. Paris, 1933, p. 66.*

<sup>2</sup> Трансцендентальное «Я». — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Буквально «задержка», «остановка». В данном контексте непосредственная связь прошлого и настоящего. — *Прим. перев.*

<sup>4</sup> После события. — *Прим. перев.*

<sup>5</sup> Мы заимствуем различие мотивов и побудительных причин у Шюца (А.) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Vienne, Springer, 1931.*

<sup>6</sup> «je» в значении просто человека. «Moі» в значении мыслящего человека. — *Прим. перев.*

<sup>7</sup> Из ничего. — *Прим. перев.*

<sup>8</sup> Впрочем, психологическое познание есть только одна из форм ретроспективного познания. Мы умышленно упрощаем анализ.

<sup>9</sup> Второе «я». — *Прим. перев.*

<sup>1(1)</sup> В строгом смысле слова (интенциональность).

<sup>II</sup> Мысль. — *Прим. перев.*

<sup>12</sup> Мышление. — *Прим. перев.*

<sup>13</sup> Поворот к идее. — *Прим. перев.*

<sup>14</sup> Речь идет о работе Арона «Критическая философия истории». — *Прим. перев.* <sup>b</sup> Хозяйство и обществ. — *Прим. перев.*

<sup>16</sup> Наука автономна от понимания, когда стремится к конструированию (интеллигибельной совокупности) или к объяснению духовного становления. Она неразделима с ним, когда истолковывает такую связь, которую подтверждает каузальность.

<sup>17</sup> Реймс — город во Франции с знаменитым Реймским собором, где изображен Ангел с улыбкой. — *Прим. перев.*

▷<sup>1</sup> Здесь я термин «интенция» употребляю как эквивалент термину «мотив».

В частности, произвольность выбора системы.

<sup>0</sup> Мы используем технический термин в том смысле, в каком его используют Французские психоаналитики. J' Человек хозяйственный. — *Прим. перев.* <sup>^</sup> Мы намекаем на учение Кельзена. <sup>^</sup> Относящуюся к ценностям. — *Прим. перев.*

<sup>~4</sup> *Bninschvicg L. De la vraie et de la fosse conversion // Revue de Métaphysique et de Morale. 1931, p. 29. •<sup>3</sup>*  
Намерения. — *Прим, перев.*

348

Раздел III ' · -

## Исторический детерминизм и каузальное учение

### Вступление Направления каузального исследования

Обычно причина понимается как агент или действующая сила, порождающая следствие. Если бы анализировали смысл, который еще сегодня придается этому слову, то очень часто находили бы остаток этого антропоморфизма или мистицизма. Причину можно было бы сравнить с человеческой силой или, по крайней мере, с динамизмом Творца.

Но эта метафизика не выдерживает требований логики. Чтобы было доказано позитивно отношение каузальности, не имеет значения, чтобы связь причины и следствия имела внутренний либо существенный характер, достаточно, чтобы она была воспринимаема и верифицируема, т.е. соответствовала правилу последовательности. Причина становится постоянным антецедентом, а ее регулярность указывает на необходимость.

Изложение понятия каузальности на этом не кончается. Постоянный и необходимый антецедент представляет только элементарный уровень научной организации. Примеры, которые приводит Дж. Ст. Милль в поддержку своей дефиниции, почти чужды науке. Практически мы говорим, что причиной конденсации водяного пара является разница температуры между поверхностью стекла и окружающим воздухом. С научной точки зрения надо было бы высчитать, при каких условиях температура и давление вызывают конденсацию с необходимостью, иначе из прагматических соображений, причину — среди условий. В физической науке больше почти не говорят ни о *причине*, ни даже о *причинах*: стараются снова найти через комбинацию функциональных связей конкретные данные.

Конечно, в том смысле, в каком О.Конт противопоставлял поиск причин открытию законов, современная наука касается причин. Никакая закономерность, установленная только наблюдением, не удовлетворяет нашу любознательность. И больше, чем когда-либо, мы склонны к репрезентативным гипотезам, чтобы выяснить атомистическую структуру материи. Но каково бы ни было значение, которое может дать философия понятию каузальности, причиной закона (например, гравитации) может быть в конце концов только другой закон, из которого выводится первый, или другое представление о вещах на низшем уровне

(представление, которое само преобразовывается в отношения). Поэтому никогда не приходят ни к высшему принципу, ни к последнему элементу.

Исходя из этих банальных замечаний, проблемы исторического детерминизма выявляются легко. Критик с социологической тенденцией утверждает, что необходимо преодолеть метафизику с помощью логики.

350

Вместо силы и мотива ищем постоянный и безусловный антецедент (наибольший и наименее определенный). Констатация конкретных данных не дает настоящего объяснения, требующего для различения случайного и необходимого сравнения множества примеров. История якобы должна уступить место социологии (традиционные дискуссии крутятся вокруг этой проблемы).

Но не могут ли таким образом перенести в теорию истории преодоление логики Милля посредством своевременной эпистемологии? Является ли действительной целью науки замена субъективных видимостей объективными и верифицированными связями, которые одновременно разрушают объекты непосредственного восприятия и объекты-причины элементарной науки? Каузальность единой последовательности, регулярности и законы, структура исторического детерминизма — таковы три этапа нашего исследования. Они на самом деле соответствуют вопросам, которые доподлинно и непосредственно ставятся.

Каузальное мышление в истории начинается с вопроса ребенка или судебного расследования: кто виноват? Оно предполагает установление ответственности, но в конечном итоге оно доходит до метафизики: кто ведет мир? Идеи или интересы, индивиды или толпы, люди, фатальность или Бог? Между практической заботой и философской рефлексией разворачивается поле научного эксперимента. Понятие каузальности кажется необходимым для объединения посредством повсеместно действительных связей разбросанных феноменов. За неимением чего последовательности остаются случайными и неотличимыми от непредвиденных встреч.

Другими словами, три различные интенции ориентируют анализ причин в истории: интенция судьи, интенция ученого (скоординированные и противоположные) и интенция философа, возвышающаяся над остальными двумя. Первый связан с антецедентами события, второй пытается установить постоянные связи существования и последовательности, третий хочет сблизить и объединить оба предыдущих исследования, поставив их на свои места в совокупности исторического

детерминизма.

Конечно, непримиримый позитивист признает как собственно научную только интенцию ученого. И он будет оправдывать традиционными фразами типа «есть только всеобщая наука» свое презрение к историку, озабоченному единственными обстоятельствами, которые делают событие несравнимым с любым другим. Но такого рода теория, очень далекая оттого, чтобы быть действительно позитивной, имела бы произвольный характер, ибо неправильно истолковала бы спонтанное движение познания. Забота судьи остается легитимной до тех пор, пока фатализм или социологический детерминизм не доказан, рефлексия философа законна до тех пор, пока результаты науки, далекие от того, чтобы удовлетворить наше любопытство, кажутся связанными с персональными доктринами ученых.

Вначале мы обязаны не выбирать, а распознавать проблемы. Только надо уточнить несколько простых различений, которые будут доминировать в нашем изложении. Некоторые проблемы исторической каузальности являются формальными, а другие материальными. «Каково

351

действие в истории масс и великих людей, идей и интересов?» Такого рода вопросы являются материальными. Формальными вопросами мы считаем вопросы, относящиеся к логическому понятию исторической каузальности. Больше того, мы снова должны разделить формальное и материальное. В формальном смысле историческим является всякое каузальное исследование, касающееся события. Эксперт находится в той же ситуации, что историк. Но, с другой стороны, природа исторических фактов содержит следствия для научной конструкции. Историк, как эксперт, наблюдает не естественные феномены, а человеческие поступки и их следствия. Методы, результаты, может быть, зависят от этой структуры реального.

С другой стороны, этих первоначальных замечаний достаточно для различения понимания и каузальности. Понимание связано с внутренней интеллигибельностью мотивов, побудительных причин и идей. Каузальность, прежде всего, преследует цель установить необходимые связи при наблюдении регулярности. Используя кантовский термин, можно сказать, что постоянная последовательность есть схема каузальности. В той мере, в какой социолог пытается открыть каузальные связи, он по праву игнорирует и должен игнорировать правдоподобность рациональных последовательностей, он трактует исторические феномены как чуждую природу или, согласно классическому выражению, как вещи.

Вначале мы изучим историческую каузальность, т.е. анализ причин одного факта. Затем мы будем искать, может ли и в какой мере мир людей содержать отношения, которые сравнимы с отношениями в физических науках. Другими словами, первая часть будет посвящена исторической каузальности, а вторая социологической. В третьей части мы объединим полученные результаты и постараемся ответить на вопросы: какова природа исторического детерминизма? Каковы границы каузального мышления в истории?

## Часть первая

# События и историческая каузальность

По определению, всякое историческое познание ретроспективно. Следовательно, всякое каузальное исследование регрессивно: историк отправляется от следствия и поднимается к antecedентам. Но один факт всегда имеет множество antecedентов. Как определить действительную причину? Скажут, что практически мы выбираем в соответствии с нашим любопытством или интересом. Но не является ли такой выбор произвольным? В каких условиях этот выбор получает научную ценность?

С другой стороны, если мы рассмотрим событие во всей его сложности, то мы не сможем оторвать его от момента, когда оно произошло. Оно уникально и своеобразно. Как зафиксировать причину феномена, который нельзя сравнить ни с каким другим, который наблюдают только один раз? Таким образом, необходимость упрощать следствие присоединяется к необходимости отбора antecedентов.

Вначале мы покажем, по какой схеме вводят в рассуждение потенциальную общность, необходимую для различения каузальной связи и простой последовательности, не пренебрегая ни локализацией, ни оригинальностью события. Затем мы постараемся уточнить значение и границы этой каузальности, сопоставляя три понятия — случайности, ответственности и причины.

## § 1. Схема исторической каузальности

Кажущееся противоречие исторической каузальности связано с невозможностью различать иначе как через повторение возможную последовательность необходимой связи. Даже если Наполеон был причиной поражения в битве при Ватерлоо, все равно я никогда не смогу этого доказать, ибо это следствие, уникальное во времени и особенного свойства, никогда не воспроизведется. Отсюда колебание в логической теории истории между скептицизмом и социологизмом: историк делает рассказ из событий в их установленной последовательности, но мотивы, которые он приписывает участникам событий, дают уму только иллюзорное удовлетворение. Конечно, отношение особого к особому нам часто кажется правдоподобным, поскольку оно нам близко, поскольку мы сами обладаем опытом относительно импульсов, которые приводят в движение исторические персонажи, поскольку мы все на практике используем объяснение с помощью *агентов* или *сил*. Несмотря на это, данные случайные связи не имеют места в позитивистской науке. Напротив, раз известны законы социального порядка, то якобы легко установить причины исторических фактов. Используются различные логические схемы: либо делят феномен-antecedent А и феномен-консеквент В на элементы, связанные друг с другом с помощью законов таким образом, чтобы в заключение А стало причиной В; либо феномен В (девальвация ассигнаций) будет следствием различных феноменов А, А', А'' (слишком сильные эмиссии, спекуляции, войны и т.д.), где каждый феномен является причиной или благоприятным условием В; или, наконец, особое следствие АВ непосредственно будет дедуцировано из всеобщей связи (всякая диктатура заканчивается внешними авантюрами, фашистская диктатура является причиной войны в Африке).

Скептицизм и социологизм также нам кажутся недостаточными. Действительно, в исторических рассказах встречается отношение особого к особому, но, говоря о *мотивах*, или *агентах* или *силах*, точно не определяют этот тип интерпретации. В предыдущем разделе мы видели, что психологические связи представляют собой лишь вид *охватывающих связей*. Другими словами, ни одна из этих логических схем,

которые мы показали и которые обычно в более или менее ясной форме предлагаются логиками, нам не кажется характерной и важнейшей. По праву все три схемы возможны и законны. Фактически самой интересной схемой является схема, предложенная Вебером. Только эта схема нам дает возможность выделить собственную природу исторической причинности, действительно различать историческую и логическую каузальности, связать суждения каузальности как выражение *ретрос-*

352

353

*пективной вероятности* с любознательностью историка и структурой исторического мира.

\*\*\*

Напомним вначале логическую схему. Если я говорю, что решение Бисмарка было причиной войны 1866 г., что победа при Марфоне спасла греческую культуру, то я понимаю, что без решения канцлера война бы не разразилась (или, по крайней мере, не разразилась бы в этот момент), что персы-победители помешали бы греческому «чуду». В обоих случаях действительная каузальность определяется только путем сопоставления с возможностями. *Всякий историк, чтобы объяснить то, что было, задается вопросом о том, что могло бы быть.* Теория ограничивается логическим оформлением этой стихийной практики человека с улицы.

Если мы ищем причину какого-либо феномена, то мы не ограничиваемся подсчетом или сближением antecedентов. Мы стремимся *взвесить* влияние каждого из них. Чтобы осуществить это действие, мы берем один из antecedентов, мысленно предполагаем его исчезнувшим или модифицированным и затем стремимся сконструировать или представить то, что произошло бы в этом случае. Если мы должны признать, что исследованный феномен был бы другим в отсутствие этого antecedента (или в случае, если бы этот antecedент был дифференцирован), то мы должны заключить, что *этот* antecedент является одной из причин феномена-следствия, а именно той части, которую мы предположили преобразованной. Если бы греки попали под влияние Персии, то последующая греческая жизнь частично была бы другой, чем она была. Победа при Марфоне является одной из причин греческой культуры.

Логически исследование, таким образом, включает в себе следующие операции: 1) расчленение феномена-следствия; 2) различение antecedентов и выделение одного antecedента, эффективность которого хотя бы оценить; 3) конструкция ирреальных эволюций; 4) сравнение психических образов и реальных событий.

Чтобы не усложнять описание логической схемы, временно предположим, что наши общие познания социологического порядка допускают ирреальные конструкции. Какова будет их модальность? Вебер отвечает: речь будет идти об *объективных возможностях*, иначе говоря, о последствиях, соответствующих известным общим понятиям, но только *вероятностным*. Теократический режим был бы не необходимым, а *объективно возможным* следствием победы персов. Обстоятельства, которые делали этот режим (который не был реализован) *объективно возможным*, во всяком случае были бы соединены с другими событиями, которые могли бы быть благоприятными или неблагоприятными для этой эволюции. Поэтому правильной формулой была бы формула вероятности: победа персов была бы адекватной причиной теократического режима, она могла бы его породить в огромном количестве случаев или, точнее, в огромном количестве случаев по отношению к числу тех случаев, когда она бы не породила такой режим. Следствие считается случайным по отношению к некоторой группе antecedентов, если эта группа приводит к этому

следствию только в небольшом числе случаев (небольшому числу в противоположность к числу тех случаев, когда она не ведет к этому следствию).

Эти два понятия — случайность и адекватность — применяются не только в ирреальных конструкциях. Каузальное объяснение события, мера его эффективности состоит в уточнении этих суждений адекватности и случайности. Рассмотрим случай, связанный с революцией 1848 г.: ее *непосредственной причиной* были, согласно ходячему выражению, выстрелы на бульварах. Никто не ставит под сомнение это следствие, т.е. последовательность во времени. Но некоторые преуменьшают значение последних инцидентов, утверждая, что, если бы они не произошли, то революция все равно бы разразилась. Если точнее выразить это утверждение, то оно равносильно суждению: при мысленном устранении выстрелов, другие antecedенты в своей совокупности составляют адекватную причину революции. Наоборот, если историк считает, что ситуация делала возможной, но не вероятной революцию, то эффективность выстрелов выросла бы

настолько же (точнее, она привела бы к революции в среднем, но не в большом числе случаев, в этом смысле сказали бы, что она более или менее *благоприятствовала*, более или менее увеличивала число благоприятных случаев). Наконец, революция имела бы случайный характер, если бы в большинстве случаев она не совершалась. Естественно, эти случаи являются фиктивными и существуют только в мышлении и благодаря нашему мышлению. Тем не менее эти рассуждения правомерны в действительности или, по крайней мере, не менее правдоподобны.

Эти соображения о ретроспективной вероятности позволяют нам придать точный смысл выражениям, относящимся к языку жизни, как и выражениям истории. Непосредственный антецедент является только *случаем* события, когда по мнению историка, рассматриваемое событие должно неизбежно совершиться с учетом исторической ситуации. (Даже тогда случай может иметь важное значение, если момент оказал влияние на последовательность истории.) Событие всегда имеет случайный характер по отношению к какой-либо группе антецедентов. Но можно говорить о случайной детерминации, если следствие носит случайный характер по отношению к совокупности антецедентов, за единственным исключением нескольких фактов (например, выстрелы). Событие может рассматриваться как *поворот* истории, если, независимо от того, имеет ли оно случайный характер или нет по отношению к антецедентам, находится в начале, которое адекватно началу длительной и значительной эволюции. Можно говорить о *конstellации* (букв, созвездие, россыпь; здесь — некая целостность событий, фактов, данных — *И.Г.*), если первое начало адекватно эволюции, если рассматриваемое событие было случайным следствием по отношению к группе антецедентов, если следствие адекватно по отношению к другому. Как политик в соответствии со своими возможностями, которые он предполагает, рисует контуры мира, куда он включает свое действие, так и историк посредством ретроспективного размышления о вероятностях выясняет звено исторического становления.

354

355

\*\*\*

Выводы в каузальном анализе принадлежат к двум разным типам: либо Марафонская битва является *одной* из причин греческой культуры, протестантизм — *одной* из причин капитализма; либо выстрелы являются случайными причинами революции 1848 г., потому что политическая ситуация представляла адекватную причину. Не является ли суждение второго типа вторичным? Не превышает ли нашу любознательность и наши ресурсы претензия оценивать степень адекватности причины?

Если перенестись мысленно к изложению Вебера, то мы не смогли бы строго сохранить различие (и вот почему мы одновременно изложили различные аспекты теории). Вывод первого типа содержит понятия адекватности и акциденции. В самом деле, чтобы установить, что антецедент есть частичная причина, мы должны сконструировать ирреальную эволюцию, которая была бы адекватным следствием обстоятельств (раз антецедент устранен или трансформирован), мы должны искать последствия, которые содержали вместе или отдельно различные антецеденты. Во всех случаях мы формулируем суждения объективной возможности, которые соответствуют более или менее адекватным связям между фактами. Бесспорно, когда исследование завершается суждением второго типа, тогда вероятностная логика проявляется более непосредственно. Для утверждения, что революция 1848 г. была случайным следствием выстрелов, необходимо представить непредвиденную структуру, определяемую в своих основных чертах через политическую ситуацию Франции на этот момент (так же, как структура игры в шары определяется формой доски, отверстиями и т.д.), и рассматривать выстрелы как случайное обстоятельство (сравнимое с силой метания, изменяющейся после каждого броска), и никакая закономерность не связана с результатом.

В действительности, настоящие различия находятся в другом месте. Вебер одновременно излагает теорию каузальных правил и анализ отдельной конstellации. Когда мы пытаемся установить правила, то идея случайности играет только негативную роль. Как физический закон представляет ценность только с оговоркой «впрочем, все вещи одинаковы», так и социальное и историческое правила используются только в нормальных условиях. Если правило считается адекватным (но не необходимым) просто потому, чтобы оговорить возможность внешних акциденций, то случай с историей ничем не отличается от случая других наук.

Напротив, когда историк имеет в виду объяснение события, он использует общие понятия (неважно, специально ли они были установлены для этой цели или были известны по другому поводу), которые сравнивает между собой и с конъюнктурой. Очень часто этого сравнения достаточно, пока речь идет о



выяснении действия антецедента. Но для различения эффективности особенного данного имплицитно прибегают к конструкции *непредвиденной структуры* и внутри этой структуры и мысленно начинают вычислять адекватность или случайность последствия. Так, Вебер в одно и то же время рассматривает вероятность, присущую всякой каузальной связи, всякой исторической закономерности и всяко-

356

анализу частного случая. Признавая близость всех этих форм вероятностей, тем не менее следует их разделять.

Различение, которое мы только что провели (хочет ли историк устанавливать правила или анализировать единичный пример?), позволяет решить проблемы, которые поднимает эта интерпретация каузальности, рассматриваемая как ретроспективное исчисление вероятности.

\*\*\*

С какими возражениями столкнулась эта теория? Вначале можно было бы настаивать на том, что конструкции возможного всегда имеют фантастический характер и, следовательно, эти рассуждения никогда не имеют научной ценности. Можно было бы поставить под сомнение значение этой схемы, являющейся исключительным способом выражения. Мы ниже снова вернемся к широкому толкованию этой единичной каузальности. Нам остается сразу рассмотреть третью группу трудностей, связанных с самой схемой. Правомерно ли различать объективные возможности (знания, выводимые из законов) и случайные факты, делить условия на постоянные и переменные). С другой стороны, не содержит ли эта схема порочный круг в поиске и релятивность результатов?

Рассмотрим вначале первый случай, случай с общими правилами. Мы видели, почему Вебер им приписывал признак адекватности, но не необходимости. Единая реальность немислима. Необходимая связь применима только к закрытой системе или отдельной серии. Перенесенный на конкретное, всякий закон становится вероятным; обстоятельства, чуждые системе или не принятые в расчет наукой, рискуют прервать или модифицировать ход предвиденных феноменов. Всякое применение, всякая техника требует поля безопасности (например, когда речь идет о сопротивлении материалов). Так же ретроспективно устанавливают вовсе не единственную причину или закон крушения стены или моста, а обстоятельства, которые сделали бы более или менее правдоподобной катастрофу.

Более того, реальность и историческое познание, как мы это увидим дальше, особенно оправдывают роль вероятности. Предположим, что суждение адекватной каузальности (развитие греков под персидским господством) базируется на аналогиях, а именно на политике персов в других завоеванных странах. Аналогия между исследованным случаем и другими примерами является только частичной. С другой стороны, сравнимые факты составляют фрагменты социальных целостностей, расчлененных, может быть, произвольно и установленных декретом с определенной датой. Следовательно, наши рассуждения, адекватные и не необходимые, находятся в самом благоприятном предположении, поскольку абстрактные связи не исчерпывают конкретную единичность, поскольку исторические сопоставления содержат частичный произвол, поскольку изолированные системы подвергаются опасности от внешних действий<sup>1</sup>.

Пока речь идет о правилах, этой интерпретации достаточно. Вебер тоже часто показывал противоположность *помологического* и *онтологического*, закона и необработанных фактов. Но он предлагал также другую

противоположность — противоположность между адекватными и случайными причинами. Как мы видели, эта противоположность предполагает фикцию *непредвиденной структуры*, определяемой постоянными причинами, которые создавали в пользу какого-либо события более или менее сильную вероятность. Безусловно, такое описание *непредвиденной* структуры антропоморфично. В каждом тираже (тираж номера во время игры в шары, тираж пола в законах наследственности) все постоянные и переменные обстоятельства проявляются одинаково. Ничто не мешает, лишь бы не забывали человеческий смысл формул, отличать условия (физическую структуру игры, созревание гамет, состояние органов), которые на протяжении огромного числа тиражей остаются постоянными, от тех, которые меняются каждый раз (толчок шара, положение сперматозоидов и т.д.). Таким образом, историческая реальность, по крайней мере частично, поддается сравнению. Акциденции, как и различные тиражи, имеют определенную независимость, они многочисленны и зависят от множества причин. Конечно, нужно было бы сделать в зависимости от случая более или менее серьезные оговорки. Акциденции связаны с ситуациями иначе, чем

вариабельные причины с постоянными причинами в игре. Но историческая реальность достаточно прерывиста, чтобы фикция оставалась легитимной.

Можем ли мы сказать, что вероятность субъективна и отражает наше незнание или что она объективна и соответствует природе реального? Предыдущие анализы не подтверждают ни из одно условий этой альтернативы. Для бесконечного духа расхождения между *мыслимым* и *воспринятым* исчезли бы. Для человека это неизбежно. В этом смысле если вероятность субъективна, то речь идет не о индивидуальной субъективности, а о трансцендентальной. Она неизбежно появляется, когда ученый хочет предвидеть или объяснить единичный факт. Что касается вероятности, происходящей из частичного характера исторического анализа и каузальных связей, то она находится в нашем уме, а не в вещах. Можно представить бесконечный дух, который улавливал бы цельный детерминизм становления. Но такая утопия не имеет ни интереса, ни смысла для логики. Ибо бесконечный дух улавливал бы в каждое мгновение детерминизм событий в их своеобразии. Однако мы задаемся вопросом, являются ли всеобщие связи вероятностными из-за нашего незнания или в самом историческом мире. Ничто не доказывает, что некоторые частичные последовательности были достаточно изолированы от совокупности для самостоятельного развертывания, как только дано первое условие. Пусть не ссылаются на принцип детерминизма, ибо этот принцип связывает полный антецедент с полным консеквентом: реальность в момент  $t$  является причиной реальности в момент  $t'$ . Отсюда не следует, что связи, полученные путем расчленения, упрощения или организации данных на макроскопическом уровне, необходимы.

Остается другое возражение — поиск якобы носит характер порочного круга. Объективную возможность определяют путем элиминации акциденции, акциденцию определяют путем ссылки на объективную возможность. Этот круг нам кажется одновременно бесспорным и непорочным. Ибо оба приема устанавливают общие понятия и объяснение собы-

тия, они взаимосвязаны друг с другом, поскольку представляют последовательные моменты научной работы (как в истории, так и в других науках). Раз выяснили адекватную связь, то она используется для фиксации эффективности исключительных обстоятельств на таком частном примере. Следовательно, нагромождение рассуждений о вероятности неизбежно и законно. Можно постоянно сравнивать единичные случаи для выявления адекватных правил, а затем для использования этих объективных возможностей в историческом анализе.

Но могут сказать, что настоящий круг находится в другом месте: следствие адекватно по отношению к некоторой группе антецедентов и случайно по отношению к другой группе. Событие считается случайным внутри определенной *непредвиденной структуры*, детерминированной отобранной совокупностью условий<sup>2</sup>. Мы познаем акциденции относительно каких-то антецедентов, т.е. относительно определенного исторического движения, но не акциденций в абсолютном смысле. Но эта относительность несколько не кажется неприемлемой. Речь идет не о том, чтобы описать ухронию<sup>3</sup>, но о том, чтобы вычлнить рассказ о становлении, обрисовать различные эволюции, их пересечения и их связи, воссоздать в прошлом признаки политической реальности, пережитые в настоящее время. Для этой позитивной задачи достаточно вероятностных и релятивных суждений.

## § 2. Каузальность и ответственность

Логическая схема каузальности остается во всех смыслах слова формальной. Эксперт, расследующий причины столкновения на железной дороге, пытается уточнить особые обстоятельства, которые непосредственно предшествовали несчастному случаю (неосторожность, плохая видимость и т.д.), и относительно постоянные данные (состояние дороги, система сигнализации и т.д.), которые более или менее благоприятствовали катастрофе (которые увеличивали число переменных причин, могущих вызвать катастрофу). Эксперт и историк ставят также вопрос об *ответственности*. Мы будем стараться уточнить позитивный смысл случайности путем сопоставления строго научных определений с обычным употреблением этого термина, также мы постараемся определить смыслы *исторической ответственности*.

\*\*\*

Моральная, юридическая и историческая ответственности имеют нечто общее: а именно, установление причин. Основное различие касается порядка причин: моралист имеет в виду *интенции*, историк — *действия*, юрист же сравнивает *интенции* и *действия* и соизмеряет их с *юридическими понятиями*. Исторически ответственным является тот, кто своими Действиями порождает или способствует порождению события, истоки которого исследуют. Такое суждение никакого морального значения не может

иметь; с точки зрения историка как такового война и революция ни в коей мере не являются преступлениями, но таковыми могут счи-

358

359

таться факты, которые повторяются, хотя и в измененном виде в соответствии с веком, которые наблюдаются во всех культурах и во все эпохи. Предположим, что историк исследует вопрос об ответственности в *какой-либо* войне. Может ли он этого добиться? Носит ли вопрос научный характер?

Прежде всего нужно, чтобы историк учитывал факт в его своеобразии точно в тот момент, когда он произошел. Но можно ли сказать, что вопрос поставлен плохо, ибо на него только социолог может ответить путем установления причин войны? Нисколько, в самом благоприятном предположении он укажет на antecedенты, которые *очень часто* или *всегда* встречаются до войны. Предположение о том, что один из antecedентов возникает в рассматриваемом случае еще не значит, что все объяснено, остается задаться вопросом, *из-за кого* и *почему* разразилась война в этот *момент*. Могут ли еще сказать, что положение в Европе в течение нескольких лет делало ее неизбежной? Может быть, но это уже проблема исторической каузальности: путем анализа определенной констелляции мы определим вероятность конфликта, который создавали дипломатическая, экономическая, социальная и др. системы. Как бы высоко ни оценивалась эта вероятность<sup>4</sup> (и, несомненно, она кажется историку такой же важной, какой казалась своим современникам), все равно вопрос о непосредственных причинах сохраняет свое значение. Поставленный снова в историческую перспективу случай (а также эффективность случая) теряет свою важность по мере того, как далекие или глубинные причины (ситуация) приблизятся к необходимости. Важно было бы еще как минимум зафиксировать ответственность *мгновения*.

Кажется, проблема очерчена: речь идет только о непосредственных причинах. Но тогда возникают классические трудности, как выбирать между antecedентами? С какого момента начинать исследование? Если взять пример 1914 г., то начало кризиса находится в самих фактах, но с оговоркой; некоторые историки начинают с австрийского ультиматума, другие с сербского заговора против эрцгерцога. Однако по одному вопросу находится согласие: первым antecedентом, сделавшим войну вероятной, является не убийство эрцгерцога, а австрийский ультиматум. Начиная с этого первоначального данного исследование усложняется из-за многочисленности действий и их пересечений. По поводу какого решения можно задать вопрос: *что бы произошло, если бы...*? Например, если бы русская мобилизация не началась так рано? Если бы государственные мужи Антанты познакомились с поворотом в общественном мнении Берлина 29 и 30 июля? Или если бы они захотели извлечь из него пользу?

Значительность действий измеряется *либо через следствия, которые они вызвали, либо через последствия, которые могло бы вызвать другое решение, либо, наконец, через инициативу, которая проявляется в действиях*. Отказ принять во внимание сербский ответ ускорил объявление войны Сербии и поэтому сильно увеличил шансы войны. Частичное отклонение Сербией австрийского ультиматума может быть инкриминировано ей ввиду последствий, которые почти неизбежно могло бы иметь безоговорочное согласие. Но сама историческая ответственность

360

зависит также от порядка последовательности: никто не поставит под сомнение отклонение Францией немецкого ультиматума, так как это отклонение возникло как неизбежный ответ на требования, которые в любом случае нельзя было принять. Риск увеличивается, когда историческое суждение смешивается с моральными и юридическими соображениями. В самом деле, *инициатива* как начало почти не может считаться историком чем-то наиболее позитивным без учета дипломатических и моральных правил. Можно задаться вопросом, был оправдан или нет австрийский ультиматум юридически, политически, морально и т.д. Это такой вопрос, который к тому же содержит частично научный ответ. Известны традиции международного права. Однако открытие роли, сыгранной сербскими должностными лицами, представляет сегодня менее скандальным австрийский жестокий поступок (так что ответственность по отношению к последствиям изменяется совсем незначительно).

Но возникают другие трудности. Историк не перебирает один за другим antecedенты, ибо он никогда бы их не исчерпал. Он составляет свой рассказ в соответствии с логикой интенции. Неизбежно он вовлекается в психологическое исследование (в широком смысле этого слова, включающего как мотивы, так и побудительные причины). С этого момента возникает новый риск путаницы: *соизмерить ответственность*

*персонажей с их интенциями.* Но тут имеется принципиальная ошибка: историк анализирует интенции, чтобы понять решения, чтобы в них открыть причины. Но *каузальное обвинение существенно отличается от психологической интерпретации.* Министр, который не предвидел и не хотел последствий своих действий, несет ответственность, если историк считает, что объективно эти последствия были предвидимы и вероятны. Конечно, важно, — ибо интенции тоже являются историческими фактами, — напомнить, что с обеих сторон и, может быть, в аналогичных пропорциях усматривается согласие или желание войны. В любом случае необходимо различать историческую ответственность и моральную ответственность. Виновость, которую влекут поступки, не устраняется и не уменьшается из-за их противоречивости или чистоты мотивов.

Таким образом, проблема возникновения войны содержит объективное решение только в том случае, если выполнены различные условия, если сформулированы различные уточнения. Полная невиновность там совместима с полной виновностью здесь: тот, кто ничего не сделал для создания ситуации, сделавшей войну возможной, взял инициативу на себя, которая сделала войну неизбежной. Впрочем, вопрос об отдаленных ответственностях, может быть, допускает множество ответов в соответствии с моментом, где находится историк. Отказ, противопоставленный Францией первым шагам Германии, может ухудшить ситуацию, а также сделать ее более опасной, из-за позиции, занятой Германией.

Что касается прямых ответственностей, то ответ не может претендовать ни на простоту, ни на однозначность. Объективно устанавливают поступок или поступки, которые породили вероятность войны, но можно колебаться по поводу намерений участников событий (легкомыслие.

желание войны, вкус и согласие на риск со стороны играющих), по поводу дипломатической и моральной легитимности этих поступков, по поводу степени инициативы, о которой они свидетельствуют (в какой степени они были вызваны определенными antecedентами?). По поводу всех этих поступков напрашиваются те же различия: *эффективность, интенция*, моральная или политическая *легитимность, инициатива*. Достаточно пробежать книги, посвященные истокам войны, чтобы следить за переплетениями этих колебаний. Задаются вопросом о легитимности русской мобилизации (объявление войны Сербии, технические трудности мобилизации оправдывают ли эту легитимность?), о роли, которую она сыграла (последствия), об интенции, которую она проявила (осторожность или желание войны), об инициативе, которую она выразила (делали ли действия главных империй ее неизбежной или вероятной или допустимой и т.д.).

Если бы все историки приняли этот анализ, то можно ли было договориться по праву или фактически? По праву существовало бы два принципа ненадежности: с одной стороны, ирреальные конструкции, необходимые для оценки каузальности (как по отношению к antecedентам, так и по отношению к последствиям), на том уровне, на котором находится историк, никогда не убеждают; с другой стороны, почти невозможно отделить оценку инициативы (теоретически каузального порядка) от моральной или политической легитимности поступков (без учета того, что еще вводят предполагаемое намерение).

Наконец, чтобы сформулировать синтетическое суждение, есть возможность выбора между различными методами: либо рассмотреть позиции персонажей в последовательные моменты кризиса (пример: австрийские министры любой ценой хотели дипломатического успеха, немецкие министры вначале им дали картбланш, а затем испугались); либо держать в памяти особенно важные действия, т.е. действия, которые обозначают начало или повороты кризиса (главные империи совершили действия, которые сделали возможной войну, затем союзники совершили такие действия, которые ее сделали неизбежной). Напомним формулировки, которые отвечали на другой вопрос (интенции): все заинтересованные лица, хотели, желали или, по крайней мере, приняли войну.

\*\*\*

Похож ли каузальный анализ на исследование ответственностей? Мы оставляем в стороне стремление судьи реконструировать факты, сравнимое с начальной фазой исторического исследования, которым мы сознательно пренебрегаем (критика фактов и выяснение того, *что было*). Кажется, что юрист или моралист отталкиваются от ошибки, указанной моральными или юридическими правилами, что они обращаются к тому, кто совершил ошибку и что, в конце концов, они оценивают степень ответственности виновника. В случае с историком мы наблюдаем подобный прием, т.е. прием, который идет от факта к участнику (или участникам событий), но вначале мы не замечаем ни ошибки, ни оценки ответственности, независимой от степени каузальности. Рассмотрим более четко аналогии и различия.

Скажем, что война с точки зрения историка не есть преступление. Следовательно, историческое исследование начинается с произвольно выбранного факта, и мало значения имеют гуманные или патриотические чувства, которые инспирировали этот выбор. Затем ответственность строго устанавливается, но она касается только *действий*. В плане действия эффективность действительно составляет подлинный критерий. По праву отводят извинение руководителя, который «этого не хотел». Каузальность перестает отличаться от виновности, ибо виновность коренится только в *делать или не делать*, в непосредственных или опосредованных следствиях решений.

С этого времени можно задаться вопросом, а не определяется ли первичный факт, отобранный произвольно, таким же образом, как и ответственность. Растрачивали столько страсти на изучение истоков войн до тех пор, пока эти войны принимались за нормальный способ решения национальных конфликтов. Этот поиск сегодня в глазах философов, которые видят в войне высшее испытание человеческих коллективов, поверхностен и напрасен. Если никто не берет на себя инициативу ее начала, если никто не осмеливается признать ее законность, то, может быть, тогда война проявляется как историческая ошибка (в двойном смысле этого слова)<sup>5</sup>. Даже в этом случае ошибка была бы обозначена в меньшей степени недовольством людей, перенесенным на события, чем самой историей: поражение, падения империй являются высшими преступлениями за пределами добрых или плохих пожеланий. Если признать эти замечания, то отсутствие ошибки (с самого начала), индифферентной по отношению к интенциям, отражает не противоположность между исторической каузальностью и юридической (или моральной) ответственностью, а специфичность *этики истории*, имманентной поведению и участи людей.

Но, скажут, есть другое различие. Исторически редко, может быть, даже невозможно установить полную ответственность: ни индивид, ни поступок не являются единственной причиной события. Ошибка всегда носит относительный характер, поскольку определяется тем фактом, что она либо увеличила шансы катастрофы, либо уменьшила шансы избежать этой катастрофы. Таким же образом определяются замеченные или отсутствующие случаи. Конечно, юрист, который обвиняет преступника, открывшего огонь, убившего кого-нибудь, имеет намерение получить единственную и подлинную причину, но было бы опасно отсюда сделать вывод о том, что он использует другое понятие причины и сохраняет активную идею агента-творца. В действительности в подобных случаях действие и действующее лицо составляют единое целое, они не противопоставляются друг другу, как следствие и причина. Зато как только между поведением обвиняемого и незаконным фактом появляются посредники, как только удары становятся одной из причин смерти или превышение скорости — одним из элементов ситуации, когда произошла авария, мы снова находим каузальный анализ, аналогичный анализу историка: ответственность обвиняемого взвешивают путем выяснения, были ли нормальными обстоятельства, когда инкриминируемое действие вызывало осуждаемое следствие.

362

Конечно, уголовная ответственность, иначе гражданская ответственность, предполагает некоторую моральную ответственность, точнее, некоторое состояние виновности духа<sup>6</sup>. Это состояние, если можно так выразиться, является частью правонарушения или преступления<sup>7</sup>. Поэтому нормально, когда оценивают степень ответственности согласно состоянию духа виновного либо в момент поступка, либо постоянно. Можно даже сказать, что в основном преследуют состояние духа, сигналом действия которого являются знак и выражение лица. Однако удивительно, что, как только начинают беспокоиться о степени ответственности, каузальный анализ вновь сливается с расчленением элементов. Пренебрежение сходит за виновность в той мере, в какой оно представляется производящим определенный эффект (без него индивид якобы не совершил бы ошибку), а также не неизбежным (другое поведение нормально постижимо). Пьянство смягчает ответственность, потому что ретроспективно оно, кажется, уменьшает шансы другого решения (оно делает его менее возможным, а правонарушение — более определенным). Напротив, трезвость — отягчающее обстоятельство, поскольку, по-нашему, она увеличивает для прошлого шансы возмещения, а для будущего неблагоприятные шансы (шанс нового преступления).

По правде говоря, это усилие точно соразмерить наказание с виновностью обычно не интерпретировалось в том позитивном духе, в котором показываем мы. Полагают прежде всего важнейший вид виновности, базирующийся на свободе воли, и обстоятельства совершения ошибки взяты как внешние знаки либо свободы, либо отсутствия свободы. На самом деле эта доступная с внешней стороны свобода базируется, как и историческая свобода, на анализе antecedентов; свобода кажется огромной, поэтому признается, что достаточно трансформации части antecedентов, чтобы событие было другим (но еще нужно, чтобы этот antecedent не был исключен никаким другим antecedentом, он, кажется, даже возможен независимо от всяких других изменений). Историк расчленяет ситуацию, психолог — характер и ситуацию. Полная потеря сознания или его ясность<sup>8</sup> устраняют всякую возможность изменения, поскольку всегда предполагают изменение индивида фактом. Плохое воспитание или нищета ослабляют способность устоять перед

соблазном. Чем больше совокупность antecedentov, приводящих к преступлению, тем больше свобода и даже ответственность редуцируются (с тем осложнением, что, в соответствии с тем, как рассматривают прошлое и характер или ситуацию, рискуют получить противоположные результаты).

Скажут, разве недостаточно для морального подтверждения подлинной виновности свободы, имеющей относительный характер и требующей только фрагментарного детерминизма? Полная дискуссия нас бы отвлекла от нашей темы и поэтому ограничимся несколькими замечаниями.

Только Бог мог бы знать о главной ответственности, поскольку мог бы распознать последнее намерение личности. Искренний человек должен делать различие между виновностью каждого в отношении себя и виновностью, рассматриваемой снаружи, для других. Я, сожалея, могу осознать свою ошибку, а также свою свободу, которая не содержит ни степени, ни границ. Но наблюдателю не удастся уловить эту свободу.

Обязательно всякая социальная юрисдикция указывает содержание ошибочных поведений, в крайнем случае неблагоприятное состояние духа (вывод делают из различных знаков), она игнорирует свободу и, следовательно, волю зла. Эти два вида игнорирования, впрочем, не сопоставимы, скорее всего противоречивы. Свобода заранее исключается определенным детерминизмом: неизвестное будущее, кажется, фиксируется до своего наступления, когда заменяют человеческую конструкцию иллюзией необходимости, включенной в реальность, или еще, когда путают нашу ретроспективную конструкцию и конкретное становление. Свободу испытывают до тех пор, пока являются современником своего поступка. После объясняют решение через ссылки на его antecedentov, как если бы оно было детерминировано. Все-навсего удастся подсказать, сделать интеллигибельной свободу путем придания прошлому характера предшествующего будущего, вместо того чтобы созерцать его в ретроспективной фатальности.

Что касается моральной оценки другого, то она позитивна до тех пор, пока имеет в виду внешнюю реальность поведения или природу мотивов или побудительных причин, но эти воспринимаемые или психологические данные тоже являются чуждыми морали. Больше всего Кант не был уверен в моральности какого-либо поступка, поскольку эгоистическое изменение решения всегда рискует скомпрометировать чистоту сердца. Так объясняют все поступки, противоречащие признанным правилам, но не находят желани человека, свободно избравшего для себя зло. Как только для понимания постороннее сознание объективируется, допускает многочисленные и незавершенные интерпретации, оно исключает абсолютное суждение. Бесспорно, существуют другие формы оценки личностей — по их человеческим качествам, по ценностям, которые они реализуют, по эффективности или объективной моральности их поведения. Когда воля определяется мотивами и по ту сторону побудительными причинами, — мы только хотели показать невозможность уловить ее абсолютно как добрую или злую волю по двойному соображению — она становится *двусмысленной и естественной*.

Больше того, историческая ответственность всегда является образом действительной ответственности, которую по меньшей мере людям дано знать, ответственности релятивной и фрагментарной, связанной с ретроспективной вероятностью, при помощи которой строится исторический детерминизм.

### § 3, Каузальность и случайность

Согласно предыдущему анализу, суждения об исторической каузальности ведут к ретроспективным исчислениям вероятности, связанной с методами ученого и с признаками событий. И мы в логике каузальности нашли понятие случайности, которое традиционно находится в центре

теории истории.

В этом параграфе мы рассмотрим проблемы, которые ставит сопоставление двух понятий: должны ли быть акциденции определены реля-

364

365

тивно и формально, как в предыдущих параграфах? Существуют ли, если можно так выразиться, акциденции материально? Возможно ли после уточнения смысла терминов сформулировать строго классические вопросы?

\*\*\*

Легко анализировать различные значения слова «случайность», исходя из аристотелевской теории. Согласно Аристотелю, факт фортуны или случайности чужд всякому закону, он совершается не всегда и не очень часто, он редок. Со случайностью склонны путать редкость. Регулярность доказывает наличие необходимой связи, единичность — отсутствие такой связи. Эти редкие случайные факты относимы к разным областям. Либо это умственная деятельность, которая вместо преследуемой цели добывается другой, либо это вещь (или животное), которая достигает цели, но не своей подлинной. Следовательно, фортуна и случайность характеризуют реальности, которые существуют с *какой-то целью*. Все примеры Аристотеля так иллюстрируют общую идею, что и сегодня остаются классическими, они поддаются одной и той же интерпретации из-за *ошибки финальности*. Розничный торговец случайно и без намерения приходит на рынок и там встречает своего кредитора или, например, копают землю для посадки и находят клад. Напуганная лошадь бежит, и этот бег ее спасает, камень падает и попадает в голову. Во всех этих случаях результатом является не то, что предполагал субъект действия или природа. Так что между рождением монстра и встречей с финансистом Аристотель не замечал фундаментального различия. Его логическая и метафизическая теория противопоставляет в иерархизированном мире случайность и реализацию каждым человеком своей цели (внешняя деятельность или форма).

Достаточно рассмотреть примеры Аристотеля, чтобы снова найти две идеи, которые составляют основу теорий Бергсона и Курно. Таган, который падает прямо, камень, который попадает в человека, так много событий, которые наводят на замысел. Механизм имитирует конечную цель. Социальный характер следствия из-за ложного применения принципа равенства как бы распространяется на причину. Разум, который проявляется в событиях, концентрируется в изображении злого гения, который мы назовем случайностью.

С другой стороны, суть теории Курно заключается в том, чтобы анализировать не преследуемую, но не достигнутую цель, а истоки случайности. Встреча кредитора с дебитором на месте, камня и головы, — все эти примеры могут прийти к формуле Курно: совпадение двух серий или совпадение системы и серии. Каждая из этих серий подчиняется строгому детерминизму, но встреча сама по себе вне всякого закона. Идея ясная, ставшая сегодня классической, но остается определить серии и системы. Как этого добиваются в истории?

Всякое событие происходит из многих серий событий. Идет ли речь о войне 1914 г. или о гитлеровской революции, легко можно различить многочисленные причины. Убийство эрцгерцога является концом серии (деятельность сербских революционеров, панславизм), австрийская дипломатия на Балканах представляет другую серию, так же, как дипломатия России и Германии. Но, с другой стороны, если бы рассматривали войну как продолжение европейской политики, то в ней бы увидели завершение системы. В зависимости от угла зрения одно и то же событие может показаться случайным или нет.

Бесспорно, формальный анализ предыдущего параграфа разрешает эту очевидную трудность, он дает строгую форму рассуждениям исторической этиологии, но вместе с тем он лишает понятия порядка и случайности всякого абсолютного значения. Сам историк в соответствии с известными закономерностями, с обычными эволюциями организует структуру становления. Событие может быть случайным по отношению к совокупности antecedentov и адекватным по отношению к другому событию. Событие может быть неожиданным, поскольку встретилось множество серий, целесообразным, поскольку на высшем уровне снова находят упорядоченную совокупность.

Но не указывает ли случайность на класс материально определенных данных? Когда говорят о случайности в истории, то сразу же думают об определенном типе фактов, как если бы еще обогащали позитивное значение факта (значение в духе Курно) с помощью остатков аристотелевского или бергсоновского значения, как если бы выделяли системы и серии в зависимости от человеческого интереса. Таким образом, всякий раз ссылаются на случайность, когда естественные феномены вторгаются в мир истории (землетрясение, болезнь руководителя, атмосферные обстоятельства, которые определяют исход войны, сражения и т.д.), так же когда каждый раз асимметрия между причиной и следствием (незначительная причина — огромные последствия) нас поражает или даже каждый раз, когда *великий человек*, кажется, оказывает воздействие на становление.

Эти случаи легко можно привести к формальной дефиниции. Естественные феномены сразу формируют четкую серию. С другой стороны, история собирает в одну совокупность социальные, экономические или институциональные условия, так что решения или инициативы людей принимают характер случайностей (тогда как по отношению к индивиду они могут быть адекватными). Можно представить, что крупные

реальности более детерминированы, чем отдельные факты, и можно постичь главное различие между ними. Крупные реальности, однако, сделаны из индивидуальных условий, связанных между собой в реальности или через историка, и являются только относительной случайностью.

Конечно, ничто не мешает сохранить материальный смысл: акциденциями являются отдельные данные (индивидуальные инициативы, встречи и т.д.), которые соответствуют вариабельным причинам *непредвиденных структур*, представленных с целью каузального анализа. Но

366

367

нужно опять напомнить, что материальный и формальный смысл не совпадают. Формально любой феномен может быть случайным. Внезапное развитие немецкой индустрии 1870-1874 гг. является случайным по отношению к предыдущему состоянию экономики, поскольку в основе этого развития лежит возмещение ущерба, нанесенного войной, т.е. политический факт, являющийся внешним элементом для экономических циклов. Может ли акциденция, определяемая по отношению ко всем антецедентам, по отношению ко всей ситуации, быть абсолютно, а не относительно неожиданной? Но, прежде всего, нужно было бы спросить себя, а существуют ли такие события, которые в прошлом ничто не готовит и ничто не объясняет. С другой стороны, даже в этом случае событие не может быть в качестве особенного или индивидуального случайным, но оно порывает с предыдущей эволюцией. Мы всегда остаемся в рамках позитивного и формального значения слова «факт», так как случайность (в материальном смысле) часто есть реализация необходимости.

По правде говоря, если, подобно Курно, историк охватывал бы всю систему, если бы он выявлял план Провидения, то акциденции посредством ссылки на эту систему стали бы, так сказать, абсолютно неожиданными. Ибо вместе с многочисленностью систем исчезла бы двусмысленность: оба понятия слились бы или, по крайней мере, их различие имело бы мало значения. Например, предположим, что история необходимо ведет к единой Европе: уверенный в том, что он это знает, историк будет без страха рассматривать последние европейские войны как остатки завершающейся эпохи. Отдельные эти случайности или нет они выстраиваются как таковые в действительной перспективе к прошлому.

Другими словами, невозможность смешивать оба понятия поддерживается, прежде всего неуверенностью, связанной с разграничением систем и серий с плюралистичностью неожиданных структур, которые ученый свободен конструировать или вообразить.

\*\*\*

Предыдущие замечания могут разочаровать. В самом деле, хотя бы философ занял определенную позицию между историками и социологами, теоретик случайности и теоретик необходимости. К чему эти логические формулы, которые в конце концов отражают стихийную практику, если они не позволяют решить или, по крайней мере, уточнить действительную проблему?

Скажем вначале, что наша схема подтверждает сведения, которые мы давали, начиная с первого раздела, относительно компенсации или элиминации акциденций. Ибо если эта элиминация временем в конце концов кажется правдоподобной внутри системы (определяемой адекватной каузальностью), то не то же самое происходит с акциденциями, которые совершаются в определенные моменты или на точках пересечения. Экономист наблюдает циклические флуктуации, различает вековые и короткие периоды движения, ставит на свои места случайности (войну, политику), которые не влияют ни за пределами определенного

времени, ни масштабно на развитие экономики. Но это развитие полностью может быть управляемо экстраэкономическим отдельным фактом. С другой стороны, столкновение депрессии и политического кризиса может вызвать революцию (например, немецкая революция 1933 г.), последствия которой, кажется, не поддаются подсчету и которые непредвидимы. Русская революция, которая, может быть, является результатом накопления благоприятных случайностей, успех которых по крайней мере зависел от многих факторов, имеющих относительно непредсказуемый характер (руководители, последствия сражений и т.д.), открывает экономическую систему, откуда, исходя из этого первоначала, выявляют понятное и необходимое становление.



Здравый смысл подсказывает — и это подтверждает рефлексия, — что поле ненадежностей не всегда фиксируется и всегда ограничено. Конечно, во все эпохи некоторые возможности исключались: не возвращаются от крупной индустрии к ремеслу, и крупная индустрия свидетельствует о наличии в политической власти некоторых характерных черт, которые следует терпеть. В этом смысле можно сказать, что есть границы, между которыми царствует фортуна, но эти границы неясны и недетерминированы. С самого начала нельзя утверждать, что случайности не имеют другой роли, как ускорять или замедлять неподвижную судьбу, написанную заранее. В эпохи кризисов, кажется, что шансы различающихся друг от друга возможностей увеличиваются. Когда свобода Греции находится под угрозой, громадной кажется игра случайностей.

Таким образом, никакое общее суждение не может предвосхитить результатов исследования, которое в каждом случае должно быть заново без предрассудков рассмотрено. Вот почему теории, связанные с этим вопросом и отражающие философские течения, в сущности чужды историческим сомнениям. Путают антитезу всеобщего и частного детерминизма с антиномией свободы и необходимости. Абсурдная путаница: в действительности, больше имеют значения конкретные утверждения, чем метафизические понятия. К чему провозглашать человеческую свободу, которая, принадлежа всем, никому не принадлежит? Сотворенная всеми людьми, история ни для кого не желательна: являясь слепым результатом бесчисленных конфликтов, она будет иметь хаотический характер, так как подчинится противоречивым волям. Либо думают об индивиде, и тогда его не извлекают из подчинения метафизическим формулам, но в нем обнаруживают условия и мгновения его мощи. Либо думают о человечестве и тогда остается определить идею: достаточно ли того, чтобы прошлое не содержало в себе будущего, или нужно ли, чтобы историческая целостность управлялась сознательным разумом?

Ученый спор о великих людях ведет к аналогичным результатам. Два вида аргументации, которые монотонно противопоставляются, нам кажутся и бесспорными, и недостаточными. Детерминизм как раз напоминает, что нельзя вольно изменять тот или иной элемент (чтобы доказать эффективность случайности): все факты связаны друг с другом, Деталь, которая наносит удар, может быть, отражает длительно существующее общее данное (недостаточно благоприятный момент, плохое

368

369

комплектование руководителей). К тому же великие люди выражают определенную группу или эпоху, сотворенное завоевателем, например, Александром, соответствовало историческому требованию: более или менее быстро единство античного мира было бы реализовано и обе культуры — греческая и азиатская — проникли бы друг в друга. Но не менее справедливо, ответили бы, что история не всегда находит человека, способного реализовать задачи, которые она выдвигает. С другой стороны, если бы завоевания Александра или Чингисхана не были подготовлены обстоятельствами, если бы техническое превосходство не обеспечило возможности, то ясно, что одной гениальности было бы недостаточно. Однако эту возможность могли бы и не использовать. То же самое касается основателей религии: Лютера и Магомеда. Всегда ли справедливо спрашивать, какие следы оставил индивид; какие следы остались в событиях благодаря тому факту, что историческая необходимость была реализована в такую-то эпоху и таким-то образом? Какие следы в культурном созидании? В какой мере протестантизм нес отпечаток личности Лютера, ислам — личности Магомеда? Если бы пророками были другие люди, то обе религии были бы отличными от того, чем являются сейчас?

Можно было бы без труда продолжить этот традиционный ученый спор. Но последние вопросы, которые мы сформулировали, показывают, почему этот спор ни к чему не приводит. Пока держатся за абстрактные формулы, будут оправдывать как детерминизм, так и культ героев. Нужно анализировать индивида и ситуацию, чтобы уточнить то, чем в конце концов реальность обязана тому или другому. Но этот анализ (такого же типа, как и всякое историческое каузальное исследование) во всяком случае должен быть заново пересмотрен: проблема не содержит общего решения, она даже не является подлинно философской, поскольку зависит от научного исследования.

Эти замечания нам кажутся настолько очевидными, что мы не собираемся убеждать кого-либо в том, что недоказуемые утверждения исторического детерминизма спонтанно проистекают из исторической перспективы. Сперва признают случаи, которые были схвачены или потеряны, всегда и всюду решающие мгновения, неважно, идет ли речь о военной победе или о крушении империи, всегда открывают отдаленные и законные причины, которые постфактум придают мнимую необходимость эффективному исходу. Забывают, что противоположный исход, может быть, содержал бы тоже удовлетворительное объяснение.

Другими словами, ретроспекция создает *иллюзию фатальности*, которая противоречит *современному представлению о случайности*. Ни то, ни другое априори не являются ни ложным, ни истинным, будущее часто исправляет мнение участников событий. По крайней мере, современное представление не включает никакого догматизма наперекор ретроспективной иллюзии. Следовательно, на догматизм возлагается ответственность доказательства.

Все широкие реконструкции делят вместе с ретроспективными прорицателями привилегию непогрешимости. Однако, как мы это увидим в следующем параграфе, каузальное исследование, которое ведется историком, меньше преследует цель нарисовать крупные штрихи историчес-

кого рельефа, чем сохранить или воссоздать в прошлом сомнения будущего: рассказ, как и язык, знает много *актуальностей*, достаточно перенестись в какой-нибудь момент (пусть даже в отдаленное прошлое), чтобы определить по отношению к фиктивному настоящему три измерения времени. Историк пользуется этой мощью духа и тем самым ему удается отличать фатальность от того, что уже было и не может не быть, т.е. от сплошной необходимости, которая раздавит индивида и имплицитно предопределенное будущее.

#### § 4. Границы и смысл исторической каузальности

Границы исторической каузальности имеют двоякий характер. Одни границы связаны с самой схемой, другие с природой или недостаточностью знаний, которыми мы располагаем для конструкции ирреальных эволюции. Исходя из этого анализа, смысл исторической каузальности обнаруживается в самом себе: если бы мы никогда не были способны дать ответ на наши вопросы, то для предоставления будущему прошлому признака будущего мы были бы вправе еще задавать вопросы.

\*\*\*

В предыдущих параграфах мы уже видели, что детерминизм ретроспективной вероятности признает только релятивные понятия. Правила и события, адекватность и акциденция кажутся неотделимыми в проведенном эксперименте от истории. Бесспорно, реальность подсказывает такое проведение, но как бы ни были обоснованы решения ученого, редко бывает, когда возможны только они: нельзя было бы поставить вопрос в другой момент, ибо эволюция продолжается и редко когда доходят до первоначала; определенный отбор antecedентов категорически не навязывается, как и расчленение следствия.

Эта свобода реконструкции проявляется так же в выборе уровня. Один историк разместится на том же уровне, что участник событий, другой будет пренебрегать микроскопическим анализом и будет следовать движению совокупности обстоятельств, которое ведет к рассматриваемому событию. Так, для марксиста проблема непосредственных причин войны будет иметь ограниченный интерес и значение. Капиталистическая экономика, европейская политика XX в., так сказать, породили всеобщий конфликт: мало значения имеют последние инциденты.

Эти замечания уточняют характер результатов, они не подрывают их правомерность. Другая, более серьезная оговорка ставит под сомнение соответствие схемы и реальности. Находят ли в истории эквивалент постоянных причин? Если даже дают утвердительный ответ на этот вопрос, то отсюда вовсе не следует, что эта каузальность носит, так сказать, характер мгновения. Мысленно переносятся в момент прошлого, *останавливают* эволюцию, фиксируют постоянные условия, которые тоже эволюционируют и направлении события, которое изучают, или в протино-

370

371

положном направлении. Измерили эффективность на этот выбранный момент, но важно знать для уточнения роли *глубинных сил* и отдельных событий становление скопления событий, однако в своих ирреальных конструкциях мы представляем следствия ситуации, а не ее трансформации (в предыдущих параграфах мы не делали различия).

Таким образом, можно заметить между ухронией и методами позитивной науки существенные различия. Мечтатель выбирает и произвольно устраняет факт (может быть, неотделимый отданной совокупности), воображает то, что должно было бы произойти, старается вдаваться в детали этой фантазии. Ученый задается только вопросом, получит ли он другое событие, если изменит данные в определенный *момент*, в

котором он находится. Ему достаточно доказать, что «кое-что изменилось бы». Но чаще всего это трудно бывает сказать. Во всяком случае (по крайней мере, на низшем уровне) он не в состоянии следить за последствиями своей гипотезы, поскольку перекрещивание каузальных серий в реальности превосходят силу нашего ума. А если бы французы не выиграли бы сражение на Марне? А если бы порядок отступления не был дан немецким войскам? Если бы Америка не вмешалась? Конечно, различают возможность других эволюции реальной истории, вероятных и очень разных, и в зависимости от них будут оценивать очень высоко эффективность такой победы или американского вмешательства: не скрывая нашего бессилия примирить науку и ухронию, не отрицая, что на высшем уровне иногда различают вероятность всеобщего развития, которое акциденции, рассматриваемые с близкого расстояния, по-видимому, делают возможным.

Таким образом, мы снова возвращаемся к проблеме, которой до сих пор избегали. Имеем ли мы средство ретроспективно устроить детерминизм в соответствии с вероятностью? Установить эту релятивную или мгновенную каузальность?

Прежде чем изучать исторические общие понятия, мы можем показать, почему и как историк практически приходит к, по крайней мере, правдоподобным гипотезам каузальности. В самом деле, предположим, что он находится на низшем уровне, что он изучает поступки людей, точность решения в определенную минуту. Что произошло бы, если бы царь не подписал указа о всеобщей мобилизации? Историк не располагает никаким правилом, которое можно применить к этой обстановке, предыдущие действия являются слишком особенными, чтобы их подводить под понятие закона. И тем не менее благодаря этой особенности историк может делать предположения с помощью других данных (австрийская мобилизация была объявлена до того, как стало известно о русской мобилизации и т.д.). Скажут, что случай имеет исключительный характер: если бы австрийская мобилизация была ответом на русскую, то были бы обязаны приписать русской мобилизации свойство частично быть причиной по отношению к австрийской мобилизации, которая, может быть, произошла совсем по другой причине. Мы не хотим поставить под сомнение эту неуверенность, мы только хотим указать на идею: чем бли-

же подходим к абсолютно конкретному, тем меньше обладаем пригодными знаниями, но в них больше имеют место факты. Никто не сомневается в том, что австрийский ультиматум, объявление войны Сербии были сильными инициативами, создававшими возможность развязывания войны. То же самое касается сражения на Марне, после разрушения границ и отступления, оно было своего рода чудом (пусть оно было случайным по отношению к самому большому числу antecedentov). Кончилась бы война, если бы сражение было проиграно и пал бы Париж? Никто не может так утверждать. Но зато все признают, что вероятность французского поражения значительно усилилась бы и в этом случае поражение было бы вполне вероятно.

Спрашивается: на этом элементарном уровне в каких случаях, в какие моменты прерывают рассказ, чтобы заменить суждение реальности суждением необходимости, по крайней мере потенциальной необходимости? Это бывает почти неминуемо, когда, кажется, что рассказ сам по себе прерывается, индивид действует не в соответствии со своим характером, политическое решение не отвечает обстоятельствам, эволюция детерминирована, открыта или остановлена акциденцией. Неважно, сравнивают поступок или личность, личное решение и окружение, историческое движение и случайное отклонение, реальность обладает структурой, содержащей каузальный анализ, которого достаточно не для точного измерения, а для отличия следствия от antecedentov или случайности от некоторых данных. Таким образом, историк очень часто не претендует на другие результаты. Никто никогда не узнает то, что произошло бы предположительно, если бы эрцгерцог не был убит в 1914г.<sup>9</sup>

Наоборот, предположим, что находимся на высшем уровне. Каковы причины капитализма (определенного таким-то образом)? На этот раз анализ antecedentov будет опираться на аналогии, на, по крайней мере, приблизительные правила. Получим заключение такого типа: протестантизм является одной из причин капитализма<sup>10</sup> (некоторых аспектов капитализма). Но есть ли большой разрыв между тем, что по крайней мере с правдоподобием можно утверждать, и тем, что непосредственно хотели бы знать, и должна ли быть степень причастности протестантизма большой или незначительной? Высказывания Макса Вебера указывают на колебания, которые отражают незнание. Как измерить степень эффективности? Как сделать частью различных причин эпоху, когда думали, что наблюдают это явление? По отношению к будущему (к какому будущему?), которое сегодня прошло, как знать? Последний вопрос, который ставит каждый, можно было бы сформулировать с помощью обычного выражения: «А было бы то, что в конечном итоге вернулось к тому же?» Существовал бы без протестантизма известный нам капитализм? Однако этот вопрос, несомненно, превышает наше знание и, может быть, не имеет смысла: ибо нужно было бы уточнить, какой капитализм, какие аспекты капитализма. По формулировке вопроса заменяют глобальную целостность рассмотренными событиями, но не исчезает ли вместе с анализом каузальная мысль? Можно стараться следовать за следствиями исследуемого antecedentov: если предположить, что никакие современные данные прямо не связываются с протестантизмом, то отсю-

да не следует, что воздействие протестантизма исчезло, ибо переплетение причин запутывает сеть влияний и никто не будет знать и никогда не узнает то, что могло бы произойти без этого далекого религиозного феномена.

Между микроскопическим и макроскопическим видением, между наблюдением фактов и сравнением общих понятий можно встретить очень много промежуточных случаев, где и тот, и другой метод могут использоваться одновременно. Именно на этом уровне каузальное исследование приходит к самым точным и самым определенным выводам. Если, например, речь идет о таком экономическом феномене, как девальвация: бесспорно, возможно установить, что в таких-то ситуациях она породила такие-то последствия. Каузальное суждение, модальность которого есть реальность. Историк устанавливает, что в определенном случае (например, в Бельгии) девальвация обусловила возврат капиталов, снижение процента ссуды, воспроизводство доли прибыли и т.д. Он доказывает, во-первых, что никакое другое событие не объясняет эти феномены ни в национальных рамках, ни в рамках мировой экономики (их в тот же момент не наблюдают в других богатых странах, никакой другой antecedent не дает о них отчета); во-вторых, эти феномены связаны с причиной через интеллигибельные связи (возврат капиталов объясняется интересом капиталистов); в-третьих, каузальная связь дедуцируется из эмпирических или научных правил: в определенный момент девальвация порождает такие-то последствия — такова форма исторического каузального суждения.

Мы так же возвращаемся к простой схеме, которую выше отвергли: единичная последовательность непосредственно возвращается в общую связь. Но вместе с тем эта схема появляется как особый случай сложной схемы. Она применяется, когда условия нормальны (предсказанные законом) или постоянны (только один antecedent изменился), когда игнорируют внешние обстоятельства, и каузальность, дедуцированная из закона, кажется достоверной в изучаемом примере. Но если бы вместе с девальвацией изменялись бы другие antecedents (национальное согласие вместо политических битв, другой уровень доверия в политике, масштабные работы и т.д.), то мы смогли бы прибегнуть к комплексной схеме: оценивать действия различных antecedents путем анализа детерминизма, присущего каждому из них. Или еще, если бы классические последствия девальвации не совершались в определенной стране, то стремились бы к распознаванию исключительных обстоятельств, которые помешали или отклонили классические следствия денежной манипуляции. Снова охотно находят простую схему, исходя из сложной, или наоборот. Главное состоит в признании смысла этой схемы в воссоздании человеческого прошлого.

\*\*\*

Кажется, можно было бы оставить как позитивную и плодотворную и употреблении простую схему. Она избегает ирреальных конструкций и ограничивается фиксацией ответственностей, которые повлек поступок. Но как раз эта псевдопозитивистская интерпретация нам кажется оши-

бочной. Ирреальные конструкции должны оставаться интегративной частью науки, если даже они не преодолевают правдоподобную двусмысленность, ибо они предлагают единственное средство *ретроспективной иллюзии* фатальности.

Постфактум легко различают в предромантизме истоки романтизма, утешаются, думая, что потерянный случай не существовал, что человеческая решимость якобы натолкнулась на тиранию вещей. Картина непрерывности, картина необходимости стихийно рождаются из исторической перспективы, потому что мы исходим из цели, потому что мы знаем то, что было, а не то, что могло бы быть, мы описываем будущее, которое сегодня пройдено, а также события и решения, но мы пытаемся не признавать противоречивую сложность реальности.

Более того, мы всегда являемся хозяевами в организации глобального движения, сближая непрерывные факты, поскольку, будучи демиургами исторического становления, мы свободно выбираем уровень, где располагаемся, чтобы элиминировать акциденции и дать возможность порядку выйти из хаоса. Микроскопический анализ, припоминание возможностей отвергают эту претензию. Будучи творениями человека, эти совокупности, включающие в себя напластованные вероятности, не смогли бы преодолеть в самих себе качество вероятностного суждения. Мы видели, как интерес историка направляет отбор antecedents (который схема ни в коей мере не определяет). Изолируют момент решения или встречи, чтобы придать рассказу акцент пережитого настоящего. Ибо люди действия познают превратности судьбы, реакцию индивида в мире, силы характера в решительный момент, который историк оживляет, когда он противопоставляет будущему, ставшему реальностью, другие возможности, которые в те времена

рассматривались, но сегодня осуждаются. Слово ответственность снова приобретает свой смысл, поскольку, избавленные от мнимого рабства, мы больше не располагаем любезной нам необходимостью, чтобы извинить провал или

подлость.

Ретроспективная оценка вероятностей снова принимается за размышление, которое было бы свойственно участнику событий в идеальном случае, когда он обладал бы всеми накопленными историком знаниями. Идентичность, которая несколько не подрывает научный анализ. Позитивист со всей наивностью верит в непредвидимое будущее и фатальное прошлое. Но прошлое историка было будущим исторических персонажей. Если будущее несет отпечаток значительной непредвидимости, то объяснение должно уважать природу события. Политику лишь посоветуют действовать вслепую в соответствии со своими желаниями под видом того, что все подсчеты рискуют быть опровергнутыми, историку тоже не откажут в праве и в обязанности представлять то, что могло бы быть, чтобы понять то, что было, если даже эти представления остаются сомнительными. Предварительный подсчет есть условие разумного поведения, ретроспективные вероятности — условие правдивого пересказа. Если пренебрегают решениями или мгновениями, то жизненный мир заменяют природой или фатальностью. В этом смысле историческая наука как возрождение политики делается современницей своих героев.

374

375

Приемлемая формула при условии, если помнить, что история, стоящая выше страстей приверженцев, хочет быть беспристрастной и знает будущее.

## Заключение

Чтобы закончить и обозначить наши результаты, попытаемся сопоставить нашу интерпретацию с теорией, которую Симиан изложил в журнале *Revue de Syntèse historique* и на заседании Французского философского общества. Известны основные аргументы: всякая каузальная связь должна быть дедуцирована из законов, чтобы среди antecedentов выбрать причину, нужно отделить наибольший и наименее обусловленный antecedent, и это отделение нуждается в установлении закономерностей, следовательно, в сближении многочисленных случаев, и чтобы сделать возможным сравнение, в выражении в концептуальных терминах феномена-следствия.

Мы тоже признали, что всякая каузальность включает, по крайней мере, возможные общие принципы. Без этого последовательность осталась бы единственной в своем роде, следовательно, случайной, если только мистическая, интеллигибельная и психологическая связь не присоединяет причину к следствию (намерение и поступок, воля и поведение, сила и происшествие), но это нас заставит покинуть каузальное мышление. Однако выводы, которые делает Симиан, намного превосходят посылки. Причина взрыва, говорит он, это расширяющая сила газа, потому что закон применяется ко всякому взрыву, потому что «расширяющая сила» есть самый общий antecedent. Однако пример показывает, что Симиан одну проблему заменяет другой: причина всякой войны не смешивается с причиной войны 1914 г. В данном случае историка можно сравнить не с физиком, а с экспертом. На наш взгляд, первой ошибкой Симиана является игнорирование и отрицание специфики исторического исследования.

Более того, Симиан уподобил историческую генерализацию научному анализу. Он советовал выражать следствие в общих терминах: революция 1848 г. будто бы есть свержение непопулярного правительства меньшинством оппозиционеров. Как он не уловил, что это концептуальное выражение, по существу, отличается от изоляции факторов? В физике, например, закон гравитации, закон Мариотта являются общими законами по отношению к отдельному падению, к отдельному изменению объема или давления газа, но каждая из функций позволяет уловить конкретный аспект всех фактов соответственно закону. Напротив, формула Симиана заменяет событие понятием, она объединяет в идеальном единстве различные и сложные поведения, она резюмирует, упрощает, пренебрегает датой и некоторыми свойствами следствия. Могут сделать открытия, увеличить число законов, но никогда не объяснят то, что с самого начала проигнорировали или, по крайней мере, то, что нужно было связывать с абстракциями отдельных данных, другими словами, воссоздать отдельную констелляцию в соответствии с методом судьи или историка.

Конечно, Симиан мало обращал бы внимания на эту аргументацию, ибо его теория, внешне логичная, охватывает, с одной стороны, философию истории, а с другой, — методологию. Если бы события, даты, индивиды, акциденции были недействительными, то логика Симиана заимствовала бы свою истину у этой *социологической* доктрины. И Симиан защищался бы от такого догматизма, ибо ему особенно важно было бы направлять исследование в определенное русло. Будучи против чистого рассказа, но со вкусом к анекдоту, он требовал каузального объяснения, сохраняя необходимость абстракции, сравнения, генерализации. Метод, который, по его мнению, приобрел столь важное значение, что он его применял к изучению явлений, где он, бесспорно, напрашивается.

Именно эта смесь трех различных аргументаций — логической, философской и методологической — питает вечные споры. Методология всегда отражает действительное многообразие научных практик. Лучше ли снова улавливать исторические целостности в их единичности или сравнивать схожие или аналогичные институты, представленные в разных цивилизациях, альтернатива, на мой взгляд, лишена смысла, преследуемые результаты являются другими и плодотворность методов измеряется на опыте. Что касается философского вопроса, то он бесполезен, ибо универсально невозможно как утверждать, так и отрицать продуктивность акциденций или сходство факторов, которые отдалены временем и пространством.

Конечно, логические аргументы Симиана частично остаются правомерными. Верно, что исторический анализ точнее тогда, когда он используется более разработанную социологию. Но в отсутствие такой социологии история не теряется в простом рядоположении фактов: между произвольным выбором условия, окрещенного без доказательств причиной и детерминизмом самых общих antecedentов, которые расчленяют единичность факта, моментом и конъюнктурой, существует отбор, который любознательность историка направляет, но который тем не менее предположительно объективен.

Часть вторая

## Закономерности и социологическая каузальность

На самом деле, все, что касается человека, поражено случайностью. *Видадь де Лаблаш*

Социология определяется либо через противоположность к другим общественным наукам, либо через противоположность к истории. В первом случае она возникает как специальная дисциплина, объектом которой якобы является либо социальное как таковое, либо все общество. Во втором случае социология характеризуется стремлением установить за-

376

377

коны (или, по крайней мере, закономерности или общие понятия) в то время, как история ограничивается рассказом событий в их неповторимой последовательности.

В данном случае мы возьмем вторую дефиницию, впрочем, не задаваясь вопросом об автономии или организации социологии. Мы называем социологией такую дисциплину, которая выявляет всеобщие связи между историческими фактами. Предыдущая часть двойным путем ведет к этому исследованию. В самом деле, анализ уникального факта требует использования правил, неважно, идет ли речь о выяснении эффективности группы antecedentов или конструировании ирреальной эволюции. С другой стороны, историческое исследование причин, хотя оно соответствует аспекту человеческого становления, первоначально не следует из объективно данной структуры: оно отражает нюанс исторического интереса. Априори ближний интерес тоже полностью является легитимным, например, интерес, который связан с глобальным детерминизмом ситуаций или масс, с неизбежным возвратом типических сознаний. Дополняя друг друга и будучи вместе с тем различными, социологическая каузальность и историческая каузальность нуждаются друг в друге.

К тому же эта часть будет иметь не меньше отличительных признаков. В связи с исторической каузальностью речь шла особенно о выяснении логической схемы, в соответствии с которой стихийно и

неосознанно поступают историки. Речь шла также о возможности выбора фиктивных примеров без точного описания научных исследований. Логические схемы исторической каузальности, напротив, признанные всеми, не вызывают никаких трудностей. Достаточно взять логику Дж. Ст. Милля и использовать методы присутствия, отсутствия и сопутствующего изменения<sup>11</sup>: по мнению социологов, причина есть *постоянный антецедент*. Следовательно, на этот раз нужно преодолеть схему и анализировать конкретные исследования, чтобы поставить философские проблемы. Схема остается в тени решающих методов науки.

С точки зрения современной эпистемологии, задача физика в меньшей степени состоит в применении методов Милля (даже в элементарной науке), чем в расчленении данных таким образом, чтобы можно было сравнить антецеденты во многих различных примерах. Когда факты поддаются перечислению и сравнению, то, можно сказать, что главное сделано. Специфика наук проявляется, прежде всего, в организации эксперимента. Вопросы, которые мы встретим, будут, например, такими: каковы рамки, внутри которых пытаются установить закономерности? Внутри ли одного общества или путем сравнения аналогичных феноменов в отдаленных культурах? На каком уровне располагается социолог, чтобы присутствовать при возвращении одних и тех же последовательностей? Какой схематизацией он должен заниматься? Как он расчленяет факты или целостности?

Впрочем, мы не обязаны вдаваться в технические подробности этих проблем. Действительно, мы в них рассматриваем только философский или логический аспект: неважно, что исследователи в зависимости от природы реального используют компаративный метод или, напротив, статистический метод. Разнообразие методов соответствует нормально-

му требованию науки. С другой стороны, нашей ограниченной целью остается, прежде всего, указание границ исторической объективности. Поэтому мы постараемся уточнить природу каузальных связей, их модальность, их отношение к реальному, их значение. Так приходим к определению некоторых признаков, посредством которых отличается социологическая каузальность.

Мы последовательно рассмотрим природные причины, а затем социальные. Поскольку и те и другие имплицитно предполагают сравнение феноменов, включенных в различные тотальности, мы будем в § 3 и 4 анализировать внутри исторической целостности повторения, которые происходят на *базе идентичности*, и изучим причины, установленные статистикой (частоты или сопутствующие изменения) и в конечном счете рассмотрим причину, которую уподобляют перводвигателю циклического движения. Конечно, имеется много других социологических исследований. Однако эти параграфы нам позволят узнать самые характерные типы при условии, если используем примеры, которым не поддадимся, выводы должны сохранить достаточно общий характер.

## § 1, Природные причины

Как мы уже отмечали, социологическая причина определяется как постоянный антецедент. Отсюда возврат в этом и в следующем параграфах к одним и тем же вопросам: на каком уровне, в каких рамках наблюдаются повторения? Как разделить термины, которые хотят связать? Но в данном параграфе доминирует другой вопрос. Мы исследуем *несоциальные, нечеловеческие* причины социальных и человеческих феноменов (для простоты мы их назовем *природными причинами*). Однако идея связать друг с другом гетерогенные антецеденты и следствия кажется спорной: не автономен ли детерминизм и не достаточен ли сам по себе? Не будет ли абсолютно ложным *географический тезис* даже как рабочая гипотеза, а не только чрезмерным и сомнительным? Воспроизведем снова фразу Дюркгейма: не является ли причиной социального факта другой социальный факт?

Таков заключительный вопрос, на который мы постараемся ответить, не теряя из виду и нашу центральную проблему: какова природа и модальность суждений о социологической причинности, в данном случае суждений, которые связывают природную причину с социальным следствием?

\*\*\*

Даже сегодня самым употребительным термином для выражения воздействия среды на человека является термин «влияние». Часто указывали на мистический или магический остаток, который придавал этому термину его особое звучание. Нас здесь не должны беспокоить эти сомнения. Просто этот термин нам напоминает два аспекта проблемы. С одной стороны, мы стремимся отметить последовательности или закономерные соответствия между географическими данными и человеческими фено-

менами. Но, с другой стороны, мы хотим понять закономерности. Причина сама по себе, на наш взгляд, не является конечной целью; она нуждается в психологической или рациональной интерпретации: влияние среды проявляется либо в воздействии климата на темпераменты (и, следовательно, на общество), либо в разумном использовании человеком земли и ресурсов.

Мы не будем изучать различные свойства этого конкретного проявления. Нас интересуют только приемы, с помощью которых в соответствии с формальными правилами формулируют общие высказывания. Небесполезно еще раз напомнить для точной оценки результатов — успеха или провала — причинного исследования, что в конечном итоге речь идет о самом человеке и его поведении.

Суть *географического тезиса* (который больше не встречается у географов) заключается в утверждении того, что географические обстоятельства детерминируют жизнь общества. Сформулированный в терминах каузальности, он резюмируется таким образом: «Одним и тем же географическим условиям всегда соответствуют одни и те же социальные феномены». Но тут же обнаруживаются трудности. Как определить одни и те же географические условия, одни и те же социальные феномены? Если доходить до конкретного своеобразия, то никогда не найдут ни два одинаковых острова, ни две одинаковые долины, ни два одинаковых плоскогорья. Не найдут и два одинаковых племени или образа жизни. Скажут, что это возражение несерьезное и поверхностное. Принцип неразличимости не запрещает организации фактов с целью их понимания. Конечно, но бесполезно напомнить, что термины, которые хотят связать, *сконструированы*, а не *даны*. Поэтому решающим условием каузального поиска является расчленение терминов и дефиниция понятий.

Если географ имеет в виду каузальные связи, то в каком направлении он будет идти? Вначале, скажем, выражаясь очень приблизительно, что он обыкновенно имеет дело с коренными данными. Г. Валло<sup>12</sup>, например, пишет, что географ интересуется только целое, поскольку его касаются только массовые факты, группы, природные регионы или людской уклад жизни. Впрочем, не думается, чтобы, находясь даже на этой высоте, географы смогли выяснить необходимые связи. Одной и той же климатической зоне соответствует не только один тип общества, одному и тому же природному региону соответствует не только один образ жизни, одному и тому же географическому положению (выраженному словами «остров» или «плоскогорье») соответствует не только одна и та же историческая судьба. Мы не говорим ни о случайности, ни об индетерминизме. Вопрос носит методологический, а не трансцендентальный характер. Когда мы хотим выяснить подлинное воздействие среды, то мысленно устраняем или предполагаем постоянными другие факторы. Принцип каузальности—и это философская истина — не означает, чтобы только порядок причин детерминировал то или иное следствие, чтобы причина полностью была изолирована. Никакая теория априорно не может предвидеть структуру детерминизма.

Впрочем, нельзя пренебрегать результатами этого макроскопического анализа, хотя они не формулируются в необходимых отношениях. Если

можно так сказать, часто *негативный* вывод обладает позитивным значением. Такие отдельные и осторожные высказывания, очень далекие от догматизма, о которых когда-то могли только мечтать, высказывания о том, что сложная цивилизация для своего развития нуждается в достаточно благоприятных географических условиях или о том, что за пределами определенной широты человеческие общества никогда не преодолевали рудиментарную стадию развития, тем не менее имеют научный характер. Ибо вопреки позитивистским иллюзиям не от одного ученого зависит открывать всюду строгий детерминизм.

Всегда спорят о том, нет ли у нас другого выбора, кроме выбора между необходимостью и отсутствием всякой связи. В действительности, мы располагаем третьим предположением, по выражению Вебера, предположением о связи, более или менее близкой к адекватности или к акциденции. Среда может благоприятствовать образу жизни, не навязывая его (т.е. производить его в многочисленных случаях, разумеется, воображаемых случаях). Это предположение тем более правдоподобно для гуманитарных наук, где причины особенно перепутаны. Недостаточно отдельного фактора для определения глобального следствия: ни сопутствующие условия связи, ни оба отношения связи, представляя друг друга, недостаточно идентичны, чтобы на макроскопическом уровне появилась необходимость.

Бесспорно, мы больше не имеем права отвергать, как и априорно утверждать наличие необходимых связей. Мы хотим только различать *постулаты* детерминизма и *гипотезу* необходимых связей, абстрактные и



общие отношения. И более того, мы можем высказывать с большей или меньшей вероятностью утверждения или отрицания (отрицание еще более правдоподобно, если учитывать историю).

Действительно, география истории больше дескриптивна, чем каузальна. Хотелось бы образовать совместно с системой политического становления или экономического развития общее понятие, причиной которого была бы географическая ситуация. Например, островной характер Англии являлся бы причиной ее морской судьбы, ее рудниковые богатства — причиной опережения, которое она приобрела в XIX в. в борьбе со своими конкурентами. Но легко возразить, что Англия не всегда была крупной военной державой, что она прошла курс обучения у иностранных моряков, что она не всегда экономически превосходила своих соперников. И многие регионы, несмотря на свои природные ресурсы, экономически отстают. Если мы в этом случае хотим использовать каузальный язык, то самое большее сможем говорить об адекватности или акциденции: например, угольные шахты в XIX в. благоприятствовали экономической экспансии. Конечно, единичный пример не является доказательством, и нам как раз могут возразить, что, кроме всего прочего, этот пример представляет собой ложную каузальную связь. Но частный случай иллюстрирует трудности общего характера. В самом деле, каким образом теоретически исторические факты могут быть полностью объяснены географическими данными? Нужно было бы, чтобы исторический факт имел ту же продолжительность, что и природный факт. Но самые стабильные исторические факты (экономп-

380

ческие, социальные и т.д.) изменяются достаточно быстро без того, чтобы можно было наблюдать предыдущие или одновременные трансформации географических данных (тем более таких данных, как основание, рост городов и т.д.). Поскольку все социальные феномены относятся к истории, природная среда якобы о них дает, самое большее, частичный отчет, поскольку так называемые следствия возникают или исчезают, тогда как причины остаются постоянными<sup>13</sup>. (По крайней мере, так редуцируют главным образом социальные феномены, которые объясняются географией, если они маловариабельны, как и география.)

Конечно, есть возможность избавлять социальные феномены от эволюции: либо образуют общее понятие становления культуры, которое рассматривается целиком, либо фиктивно изолируют тот или иной признак социальной действительности, которая на протяжении продолжительного времени представляла собой относительную стабильность. Но на этом уровне сталкиваются с другой трудностью, так как историк больше не располагает примерами в достаточном количестве: где найти страну, которую можно сравнить с Англией по всем пунктам, кроме географического положения? А ведь сколько опытов будет необходимо для измерения каузального воздействия этого положения. Где найти среду, подобную среде долины Нила в Египте с регулярными паводками? Что египетская бюрократия находится в связи с расположением вод и с потребностями рациональной техники нам кажется явным постольку, поскольку она представляется ответом, адаптированным к обстоятельствам, поскольку невозможно утверждать, что она является неизбежным порождением среды, поскольку трудно точно измерить каузальную ответственность среды в этой социальной организации и своеобразии этой организации.

Следовательно, нужно будет снова заниматься абстрагированием и генерализацией. Генерализировать причину: вместо Нила надо рассмотреть реку (или дельту) и задаться вопросом о том, каковы черты культур, которые развились вдоль рек (Египет, Вавилония и т.д.). Абстрагироваться от следствия: отрывают ту или иную черту, в действительности неотделимую от многих других черт, но которую подобным или, по крайней мере, аналогичным образом снова находят в других примерах. Можно представить себе, что в данном случае устанавливают необходимые связи (в таком-то регионе сельское хозяйство представляет всегда такие-то свойства). Но эта необходимость совершается в плане умственного эксперимента, имеет частный характер и является посторонней по отношению к реальности. Конкретно она обозначает, что инициатива человека проявляется внутри определенных границ. Социальные признаки, вызванные определенной средой, указывают на минимум требований, которых должно хватать для всякого человеческого творчества.

Остается последний путь: микроскопический анализ. Могут сказать, что ни формы культуры, ни расположение ферм или деревень, ни эксплуатация рудников, ни даже размещение городов или трассы дорог, рассматриваемые как исторические факты не зависят исключительно от географии. Все эти факты изменялись на протяжении продолжительного

времени, и только история нас учит, почему такой-то город в такую-то эпоху имел поразительный успех, почему потом он пришел в упадок. Но не объясняет ли размещение водных артерий в определенном регионе размещение жителей, рельеф страны — трассы дорожных коммуникаций и положение городов? Здесь проведем различие между языком понимания и языком каузальности. Географ, который *описывает*,

показывает, как на самом деле люди извлекли пользу из обстоятельств. И в этом смысле он делает понятным образ жизни и некоторые социальные институты. Но он не доказывает, что люди дали единственно возможное решение проблемы, которую перед ними поставила природа. Вместе с тем же размещением водных артерий не исключается другое размещение людей. Наличие города на каком-либо месте, видимо, легко объясняется той или иной географической причиной (слияние рек, устье, резерв воды и т.д.). Но некоторые ситуации, очень благоприятные в этом смысле, не были использованы и некоторые агломерации географически парадоксальны: здесь построили искусственные пристани, там — природные были проигнорированы.

Означает ли это, что география людей никогда не будет играть объяснительную роль и что в этом смысле она едва ли является наукой? Что касается нас, то со строго логической точки зрения мы бы не сделали такого вывода. Действительно, географ ответит, что он помогает *понять* поведение человека, опирающегося на природу при создании обществ, что он из него выделяет рациональное зерно. Либо за пределами интеллигибельных связей он сохранит каузальный язык, но тот язык, который познает адекватность и акциденцию, тот, кто производит часто или редко, игнорирует необходимость, потому что фактически человек не подчинен принуждению окружающей среды. Если модальность суждений есть возможность, то именно случайность<sup>14</sup> подчеркивает все человеческие решения, даже те, которые проявляются в социальных институтах.

\*\*\*

Со своей стороны мы принимаем эту теорию каузальных связей (возможность, а не необходимость) и материальное значение этой случайности. Человек не есть ни узник, ни раб своей природной среды, он способен ее созданию, но пассивно ей не подчиняется. Но могли дать — и дали — этой бессильной географической каузальности другую интерпретацию. Социологи в ней видели главную ошибку географического тезиса (тезиса, который сегодня существует только у тех, кто с ним воюет). Они говорят, что данные географии никогда не носят пояснительного характера, ибо порождают то одни последствия, то другие. Можно ли понять, чтобы одна и та же причина в зависимости от разных случаев порождала различные следствия<sup>13</sup>? То же самое, что сказать, что она не есть причина. Неизбежный провал подтвердит дюркгеймовская школа, социальный факт обязательно имеет в качестве причины другой социальный факт.

Мы не хотим принимать участие в старом споре социологов и географов. Он нас интересует только в философском плане, но имеет

382

383

прежде всего методологический характер: вместо почти случайного описания не лучше ли отделять и сравнивать все феномены, которые встречаются в определенном пространстве? Выделить форму дома или структуру деревень, наблюдать эти феномены в самых разнообразных условиях, сравнивать, чтобы выделить настоящие объяснения, т.е. постоянные antecedенты (antecedents такой формы дома, такого размещения жителей).

Другими словами, социологи противопоставляют компаративный метод монографическому методу, каузальные связи, которые подчеркивают константы, раположенности гетерогенных, географических и социальных феноменов. Мы никак не компетентны решать, какой из этих двух методов лучший. Мы просто можем сказать, что цель у обоих методов различна и поэтому один не исключает другой.

Что касается того аргумента, что причиной одного социального факта всегда является другой социальный факт, то без его всестороннего обсуждения в нем легко видят оправдание. Мы признаем без возражений то, что между средой и социальными институтами всегда находятся коллективные представления. Но здесь мы видим другой аспект этой инициативы, которую природа всегда оставляет человеку. Когда говорят о коллективных представлениях, то питают иллюзию уточнить идею и исключают расу или темперамент, которые, может быть, порождают различные реакции на одну и ту же ситуацию. Действительно, поскольку люди всегда живут группами, определенное состояние общественного сознания должно выступать посредником между средой и поведением, даже если это состояние выражает наследственную предрасположенность.

Нужно ли идти еще дальше и утверждать, что социальные факты выступают единственной причиной? Дойдет ли дело до отрицания влияния среды на ход совместной жизни, природных ресурсов на плотность населения, урожаев на экономическое процветание? Нужно было бы отрицать очевидное: хотя он и не является необходимой причиной и действует с помощью социального факта, тем не менее природный феномен способен оказывать воздействие (в смысле исторической каузальности: т.е. если мы предположим этот феномен изменившимся, то социальная действительность будет другой). Можно ли сказать, что имеют право не интересоваться этими естественными феноменами, поскольку социальные факты якобы способны оказывать такое же влияние<sup>16</sup>? Единственный аргумент: социология изучает то, что происходит, неважно, что воздействие природы может быть заменено воздействием общества, с момента своего существования оно навязывает себя ученому.

Следовательно, мы не видим никакого резона априори отрицать значение географических интерпретаций: общество не есть закрытая система, природа является одним из факторов, который детерминирует его существование.

\*\*\*

Не легче установить каузальность для расы, чем для среды. Напротив. Конечно, будут говорить о свободе в отношении расы, как и о свободе и отношении среды. Но главная трудность состоит в умении изолировать воз-

действие причины, которая в данном случае проявляется с возрастающей силой. Представим, что историк хочет объяснить некоторые события (упадок Афин или Римской империи) расовыми феноменами. Удастся ли ему вначале установить факты, т.е. изменения, касающиеся одновременно плотности и состава населения? Раз установлены факты, ему нужно будет действовать в соответствии с каузальной схемой, которую мы рассмотрели в предыдущей части. Но найдутся ли другие случаи для сравнения? Историческому событию всегда предшествуют исторические antecedенты, которые об этом могут давать отчет. Чтобы взвесить эффективность одного antecedента (особенно главного antecedента, лежащего, так сказать, в основе социального становления), необходимо будет сравнить довольно много других аналогичных случаев для определения того, что снова возвращается к одному из antecedентов.

Откажемся от этого пути и будем устанавливать закономерности последовательности. Тогда мы будем обращать меньше внимания на события, чем на целостности (высшая культура в своих оригинальных чертах не может быть объяснена расовой наследственностью). Но и на этом уровне проявляется та же трудность: всегда две культуры различаются многими обстоятельствами. По какому праву приписать всю ответственность одному из этих обстоятельств? Верно, что остается позитивистское доказательство: все высшие культуры, по крайней мере определенного типа, якобы являются созданием одной и той же расы. Но это такое доказательство, которое создает на самом деле, по меньшей мере, довольно сильное правдоподобие.

Но здесь возникает другая трудность. Как изучать расы и в особенности их психические способности? Обычно комбинируют различные методы: прямое наблюдение индивидов — которое, по крайней мере, покажет частоту некоторых дарований в некоторых популяциях, — сравнение рас и классов таким образом, чтобы выявить разнообразие наследственных данных в зависимости от социальных групп, сами представления о расовых группах, наконец, сопоставление культур, историческое творчество при этом рассматриваются как выражение и доказательство природных свойств. Добавим к этому и то, что теоретики расы обычно высказывают, по крайней мере, два спорных суждения<sup>17</sup>: наследственная передача психических способностей как физических и физиологических признаков, возможность выделения, по крайней мере, мысленно чистых рас (если даже все расы на самом деле смешаны).

Здесь мы не будем вдаваться в дискуссии, имеющие сегодня острый характер, об установлении границ рас, о выборе отличительных черт, о возможности или невозможности различать расы и оценивать их культурные способности. Нам важно было указать только на трудности, с которыми сталкивается исследование биологических причин в истории. Эти трудности двоякого рода: когда рассматривают целостность или историческое событие, то с трудом различают эффективность, свойственную причине, особенно естественной причине, внешней плану социальных феноменов (не говоря о квази-невозможности установить точно antecedенты этого порядка). С другой стороны, для выработки термина «причина», т.е. некоторой наследственности, нужно будет очерчивать либо первоначально чистую физиологическую группу, либо историчес-

кую группу. В действительности, колеблются между тем и другим и далекие от того, чтобы установить непосредственно расовую причину, уже используют исторический факт (который надо будет объяснить) для определения термина «причина».

Вывод, который мы хотели бы сделать из этих поспешных замечаний, впрочем, не есть тот вывод, который очень часто делают другие французские авторы. Действительно, они делают вывод о невозможности доказать лживость утверждений или, по крайней мере, общую идею о влиянии расовых особенностей на ход истории (они плохо различают эти теории, являющиеся более политическими и популярными, чем строгими). Однако поскольку мне кажется, что трудно доказать, постольку мне кажется разумным признать, что различные человеческие группы имели в начале различные наследственности, которые проявлялись на протяжении истории, воздействие которых возможно было значительным, хотя мы до сегодняшнего дня не в состоянии его распознать и доказать. Условия каузального исследования объясняют, что со всей строгостью расовая каузальность до настоящего времени редко, а может быть, никогда не была подтверждена.

\*\*\*

В первую очередь кажется, что раса и среда составляют два термина одной альтернативы. Не позволяет ли изучение комплекса «индивид — среда» объяснить поведение животного? Для человека нужно добавить третье понятие: так сказать, внутренняя среда, т.е. общество. Более того, было бы напрасным трудом противопоставлять эти три понятия друг другу и претендовать на собственную эффективность каждого из них. Ибо они не уподобляются трем силам, социальные феномены которых были бы равнодействующими. Наследственность проявляется в коллективной жизни, и, может быть, природа тоже туда вписывается. Эти три фактора, будучи результатами прагматического различения с целью позитивного исследования, не представляют ни три сектора реальности, ни три автономные силы. Так же, по крайней мере для расы и среды, установленные связи не преодолевают вероятность как выражение объективной возможности. Люди используют ту или иную свою способность в зависимости от обстоятельств, в которых они должны жить. Общества эксплуатируют те или иные предложенные ресурсы в соответствии со своими предпочтениями и своей историей. Сама социальная жизнь выбирает между материальными и человеческими данными.

Модальность каузальных связей в меньшей степени указывает на провал анализа, чем на то, что она не отражает структуру реальности.

## § 2. Социальные причины

Если хотите иметь представление о многообразии каузальных исследований, предпринятых социологами, достаточно просмотреть книгу Сорокина о социологических теориях. Действительно, Сорокин почти все те-

ЗсХб

ории выражает в терминах каузальности и обзревает географическую, антропологическую, расистскую, биосоциальную и т.д. школы<sup>18</sup>.

Рассмотрим, например, демографические факты. Мы зададимся вопросом о влиянии процента рождаемости на процент смертности и браков, о влиянии плотности населения на его благополучие, на политическое устройство общества, социальные идеи (равенство) и т.д. Возьмем экономику: мы рассмотрим отношения между типами экономики и политическим строем государства, между экономическими кризисами, преступностью и т.д. Можно было бы так же свести друг с другом религию и другие секторы общественной жизни (экономику, политику, организацию домашнего хозяйства и т.д.). Эти примеры мы могли бы до бесконечности умножать.

Каковы самые характерные признаки полученных результатов? Прежде всего, какова модальность каузальных связей? Бесспорно, предыдущие вопросы были сформулированы очень туманно и поэтому их надо уточнить. Спрашивается, какое влияние оказывают кризисы на рост преступности? Или еще, какое влияние оказывает рост плотности населения на его миграции? Или еще, какое влияние капитализм оказывает на организацию семьи, безработица на количество самоубийств? А ведь некоторые ответы констатируют ковариантности. Кризис и безработица способствуют росту преступности или самоубийств. Эти ковариантности базируются на статистических данных, которые мы изучим в следующем параграфе.

Другие ответы относятся к категории благоприятных или неблагоприятных влияний. Какова бы ни была плотность населения, она не создает и не разрушает сама по себе благополучие населения или демократический режим, но некоторая плотность *благоприятствует* благосостоянию или эгалитарным идеям. Так же кризисы способствуют революциям, безработица — падению рождаемости, как протестантская мораль благоприятствует капитализму. Другими словами, мы здесь снова находим возможность (более или менее адекватную связь), а не необходимость.

С другой стороны, никакая из этих причин не является абсолютной причиной, поскольку они, как следствие должны войти в другие связи. Ни плотность населения, ни экономический кризис не представляют первичного факта. Нужно ли соглашаться с этим универсальным взаимодействием или социологический детерминизм нуждается в дополнительном постулате?

Мы постараемся изложить теорию социологического детерминизма, вначале рассмотрим теорию Дюркгейма в том виде, в каком она была изложена в «Методологии социологии», затем опишем приемы Вебера.

\*\*\*

В «Методологии социологии» Дюркгейм провозглашает, что социология по примеру естественных наук должна объяснять, т.е. объяснять при помощи причин. Легко можно уловить какие методы он критикует, а именно психологический, финалистский или идеологический и исторический. Зато труднее различать признаки и методы собственно социологической

387

причинности. Будем исходить из критики, чтобы попытаться уловить утверждения.

Психологическое объяснение исключается, поскольку социальный феномен есть *sui generis*<sup>19</sup>. Ассоциация, совместная жизнь порождают первоначальные данные. Больше того, Дюркгейм, видимо, уподобляет психологию универсально принятой психологии типичного индивида (нормального, цивилизованного). Как дать отчет о социальном, следовательно, историческом факте с помощью черт, общих всем людям? С другой стороны, назвать цель или функцию социального института значит признать, что этот институт был создан созидательно, добровольно. Однако эта искусственность несовместима с наблюдаемой в социальных фактах закономерностью, не соответствует действительности: первично целое, именно оно моделирует сознание личностей, порождает коллективные организации, теоретическое доказательство которых индивиды путают с первопричиной. Примем эти аргументы, чуждые каузальной проблеме, которую мы хотим здесь рассмотреть.

Критика исторического метода менее ясна. Дюркгейм явно упрекает метафизиков истории. В качестве примера он берет закон о трех стадиях О.Конта и обвиняет его в том, что, требуя единства человеческого развития, он растворяет социальные индивиды, предполагает таинственную тенденцию к эволюции и, наконец, в том, что ищет в прошлом причину настоящего и фундамент предвидения. «Если бы основные причины общественных событий были в прошлом... то различия обществ потеряли бы свою индивидуальность»<sup>20</sup>, а объяснение стало бы невозможно.

Тут находится фундаментальная противоположность между социологией и историей, которую устанавливает теория Дюркгейма. Однако альтернатива «настоящее или прошлое» или еще «история или общество» нам представляется темной и, вообще говоря, мало понятной. Познают два типа отношений: одни указывают на регулярно наблюдаемую взаимосвязь двух или многих общественных феноменов, другие же указывают на постоянную последовательность двух фактов. Но в принципе нет разницы между этими двумя типами отношений, между статической корреляцией и динамическим законом. Нельзя понять современное состояние группы без ссылки на ее прошлое, без анализа взаимозависимости, данной в каждый момент, без изучения различных институтов.

Почему Дюркгейм, вопреки правдоподобию и традиционной практике, утверждает, что только совпадающие условия представляют собой настоящие причины? По-видимому, для того, чтобы постичь каждое общество как автономное целое, которое представляет собой некую самодостаточность. Более того, он заменяет представляющееся нам в своей конкретной сложности общество *социальным видом* и его *составляющими чертами*, которые якобы являются единственным объектом науки. Таким образом он представляет себе право устранить все акциденции, которые относятся к истории. Собственная природа коллективной жизни имеет в качестве причины *внутреннюю среду* и в конечном счете насыщенность (материальную и динамичную насыщенность), окрещенную первичным фактом.

Но как защитить подобное утверждение? Как определить понятие *первичного факта, детерминирующего фактора коллективного развития*<sup>21</sup>? Несомненно, Дюркгейм переводит эти выражения в позитивистские термины: факт является первичным, когда он носит довольно общий характер, чтобы из него объяснить многие другие факты. Но в этом смысле экономический или технический режим тоже является первичным фактом. Никто не сомневается в том, что можно установить многочисленные связи, в которых плотность населения могла бы быть причиной: может быть, такая-то плотность регулярно порождает тот или иной политический, экономический или моральный феномен, но, в свою очередь, и она требует объяснения. Почему с этого момента она является первичной? Почему только один фактор является детерминирующим?

Итак, этот постулат, нисколько не являясь необходимым в каузальном исследовании, в действительности в качестве функции скрывает первичную необходимость отбора, фрагментарный характер социологического детерминизма<sup>22</sup>. Говоря о *составляющих чертах* социального вида, высокомерно исключают поверхностные и исторические данные, тем самым навязывая абсолютную противоположность двум рядам фактов, придают, может быть, законному выбору научное достоинство. Но, с другой стороны, под видом того, что внутренняя среда детерминирует много последствий, скатываются от идеи общей эффективности к идее ее абсолютного примата. Или еще, идут от морфологического наблюдения к каузальной интерпретации путем придания исключительной важности удобному методу, а именно произвольному порядку последовательности. Не желают замечать, что, по крайней мере, вначале социологические связи как каузальные связи разбросаны, потому что они наподобие физических законов не объединяют в дедуктивную систему. Не замечая это исключительно важное различие, стремятся ввести тайком систему, либо освещая какой-либо фактор, либо смешивая описание и объяснение.

Можно ли сказать, что теория Дюркгейма базируется на результатах, полученных в работе «О разделении общественного труда»? В действительности, все наоборот, выявленная в этой книге каузальность искажена теми же ошибками, которые, как мы считаем, нашли в «Метод». Вначале доказательство опирается на одну из этих ярких альтернатив, которую Дюркгейм любил и которую он использовал вместе с чрезмерным диалектическим искусством. Он спрашивал: каковы причины разделения труда? Индивидуальные или социальные? Скука, желание иметь возрастающее богатство. Этого предположения недостаточно. Остаются только две социальные причины, в частности причины, присущие структуре коллективной жизни, а именно объем общества и плотность. В действительности, сами термины, посредством которых Дюркгейм ставит проблему, нам кажутся неточными. В самом деле, разделение труда, взятое в общем виде, не представляет собой определенного и изолированного факта. Может быть, напрасны поиски причин общего феномена, который интересует современные общества в их Целостности. Во всяком случае следовало бы рассмотреть различные представления об этом явлении, чтобы выяснить антецедент или постоянные антецеденты. Однако Дюркгейм не занимается этим системати-

389

ческим обзором (можно постичь такие предположения, как желание счастья, скука или объем общества), он ставит другой вопрос, имеющий собственно исторический характер: как перешли от примитивных групп к разделению труда? Получается так, как будто он заранее был уверен в том, что все общества прошли одни и те же фазы, подчинившись одним и тем же законам. Как если можно было бы выяснить научно причину исторической эволюции в своей *целостности*. Дюркгейм явно является узником прежних философий истории, чуждых научной практике, которые он претендует заменить наукой, но предпосылки которых он сохраняет. Альтернатива «индивид или общество» также произвольна, как альтернатива «история или общество».

Итак, как в теории, так и в своей практике Дюркгейм является пленником своего рода реализма, почти метафизического реализма. Социальная целостность должна все свои причины иметь в самой себе. Историческая эволюция в своей совокупности должна быть объяснена одним первичным фактором. Тогда как фактически наука, особенно каузальная, начинается с анализа, т.е. с расчленения всего на элементы, затем стараются установить их взаимосвязь.

\*\*\*

Никто так энергично, как Макс Вебер, не утверждал эту необходимость отбора, которую мы только что рассмотрели. (Здесь под отбором мы понимаем организацию, конструкцию терминов, объединенных отношениями каузальности.) Для удобства изучения возможных разновидностей этого отбора, который предшествует или сопровождает каузальное исследование, необходимо обратиться к «Хозяйству и обществу», социологическому произведению, имеющему одновременно статистический и динамический, систематический и исторический характер.

Вопросы, которые направляют исследование Вебера, являются слишком общими: каково воздействие экономики на право? Религий на экономику? Политических учреждений на экономическую жизнь? Но как раз, — и это главное — не в этой общей форме эти вопросы находят ответ. Нельзя было бы сказать, что влияние политики на экономику *абсолютно*, но можно задаться вопросом, какое воздействие обычно оказывает харизматическая власть на рациональность экономики.

Термины «причина» и «следствие» были разработаны духом, определены точно, и привлечены для определения признаки проистекают из концептуальной абстракции, которая расчленяет элементы *без постоянного учета реальной взаимосвязи институтов*. В каждом случае бюрократическая или харизматическая власть связана со всякой социальной организацией. Более того, встречаются харизматическую власть в самых разных цивилизациях, начиная с израильских или исламских пророков до современных демагогов. Различные примеры, объединенные понятием «харизма», таким образом, имеют в качестве общего лишь некоторое число черт, хотя их сходство существует только для наблюдателя, который, находясь на определенной точке истории, переосмысливает прошлое с помощью понятий, которые продиктованы современной ситуацией. (Те же замечания касаются рациональности экономики.)

390

Следовательно, связи, которые объединяют эти абстрактные и общие понятия, ирреальны в определенном смысле, как и сами понятиями они никогда не приводят к необходимости. Протестантизм благоприятствует ведению экономики буржуазного характера, но не детерминирует ее. Капиталистическая экономика *благоприятствует* рациональности права, но имеется много форм рациональности, и некоторые из них чужды английскому праву. Даже прогнозируемость права, в котором капитализм нуждается, *необязательно* есть порождение права.

Если концептуальная конструкция ограничивает точность результатов, то зато она расширяет поле, открытое компаративному методу. Ибо именно историк посредством используемых им понятий указывает точки, где будут обозначаться различия и сходства. Египетская или современная бюрократия относятся к одному и тому же роду. С помощью трех идеальных типов: *бюрократия, традиционализм, харизма* социолог обнаруживает все разновидности политических режимов. Но зато распространение этого компаративного метода, видимо, подрывает точность результатов.

Возражения, которые вызывает метод Вебера, легко вытекают из предыдущих наблюдений. Не связано ли отсутствие необходимости установленных правил с методом? Если бы замкнулись внутри общества, вместо того, чтобы сопоставлять самые разные общества, если бы нуждались в примерах, имеющих идентичную *базу*, то стали бы каузальные связи более точными? С другой стороны, не следовало бы вместо ретроспективного расчленения, индифферентного к конкретным внутризависимостям, отдать предпочтение реальным ансамблям? Ни любые сравнения, ни любые отборы не обладали бы одинаковой значимостью и плодотворностью: вместо того чтобы их подчинять, как это делает Вебер, изменяющемуся интересу социолога, нельзя ли их подчинить структуре социального целого?

Без сомнения, можно выделить две тенденции социологической реконструкции: либо социолог переосмысливает прошлое в соответствии с понятиями, которые выражают вопросы и проблемы настоящего, либо он стремится остаться современником каждого общества. Более того, социолог часто стремится к различению путем методического сравнения реальных совокупностей или типических эволюции. В следующем параграфе мы изучим реальность статистических совокупностей. Дальше мы снова встретимся с понятиями социального целого и законов цивилизаций. Временно нам достаточно указать на две тенденции и настаивать на том, что вначале никакая система понятий не может требовать привилегий. До тех пор пока философия истории не доказала априори или апостериори преимущества той или иной системы, все они правомерны, так как все они выражают некоторые вопросы живых людей и вместе с тем выясняют те или иные аспекты социального

порядка.

К тому же практически системы, претендующие на воспроизводство реальности, являются следствием интересов, которые изменяются вместе с историей. Разделения, совершаемые статистиком, который исследует самоубийства, выражают также интенции экстранаучные. Если Дюркгейм был первым, которому удалось обнаружить влияние граждан-

391

ского состояния на частоту самоубийств, то это потому, что он поставил под сомнение прекращение социальной связи. Тем не менее качество результатов не пострадало. Просто в первую очередь можно полагать, что если социолог сам включается в статистические исследования, то это тем более касается теории, где должны найти место тотальности социальных феноменов.

\*\*\*

Зависит ли модальность каузальных суждений от данного ответа на предыдущую проблему (объективный или субъективный отбор, ретроспективное расчленение или современный анализ)? Могут ли каузальные связи достичь необходимости? Прежде всего, уточним мотивы, из-за которых правила, которые мы встретим в «Хозяйстве и обществе» полностью адекватны. Вначале они изолируют связи обоих терминов, которые на самом деле никогда не изолированы, следовательно, внешние влияния никогда не игнорируются, даже в формуле отношения. С другой стороны, воздействие одного термина на другой никогда не бывает принудительным, когда речь идет об общем термине, различные примеры рискуют представить довольно много разнообразия для того, чтобы последствия не оставались постоянными. Наконец, так как эти связи соответствуют социальным последовательностям, следствиям решений людей, необходимо рассматривать нечто вроде главной случайности, связанной с нашим незнанием индивидов или со свободой личностей.

Рассмотрим пример, где каузальные связи особенно ясны: нужно уточнить последствия девальвации. Мы неизбежно будем говорить об адекватных, а не необходимых последствиях. Действительно, в зависимости от обстоятельств, от экономического положения страны девальвация имеет различные последствия. Одна девальвация связана с сохранением внутренней покупательной способности денег и не влечет за собой повышения цен (Англия), целью другой является облегчить положение дебиторов и вызвать повышение цен (США). Приведем пример: чем более общий характер носит термин «причина», тем более разнообразными являются представления, тем больше связь причины со следствием отдалена от необходимости. С другой стороны, можно было бы утверждать, что девальвация приводит к возврату экспортных капиталов. Но здесь пока речь идет о тенденции: в зависимости от финансовой политики правительства, от доверия капиталистов, от безопасности, от внешних покровителей репатриация осуществляется более или менее быстро. Скажем опять: сопутствующие условия делают последовательность ненадежной, они создают возможность отклонения или замедления. Наконец, следствия самой большой девальвации не равны росту розничных цен, ритму адаптации к большим и малым ценам. Но и в этом случае существует (не упоминая два других аргумента) фактор ненадежности, присущий самому отношению, ибо адаптация к ценам осуществляется с помощью человеческих условий. Поэтому психологические реакции народов на факт девальвации варьируют в зависимости от воспоминаний об инфляции, от доверия и национальной гордости: паника рискует при-

вести к резкому повышению всех цен, предсказания науки могут быть опровергнуты безумием людей.

Этот пример подсказывает различные средства элиминации ненадежности, которая заменяет необходимость адекватностью. Прежде всего нужно постараться уточнить термины отношения таким образом, чтобы все частные случаи точно отвечали понятию. Но по мере приближения к конкретному начинают исключать общее. В конечном счете исчезла ненадежность, но сразу же исчезает и необходимость, ибо здесь являются свидетелями исторической каузальной последовательности, а не социологической. И мы снова возвращаемся к примеру, который до этого рассмотрели. Действительно, можно показать последствия бельгийской девальвации. В данных обстоятельствах (и к этому моменту относительно стабильных) девальвация снова устанавливает долю прибыли, вызванной общим повышением цен 25%, а в розничной торговле 10% и т.д. Модальность этих суждений скорее является действительностью, чем необходимостью, или, по крайней мере, необходимость связана с такими конкретно определенными данными, что они представлены только один раз. Речь, однако, идет о каузальности, ибо, с одной стороны, обзор антецедентов не выделяет другого феномена, разновидность или внезапное появление которого объясняет наблюдаемые данные; с другой стороны, общие адекватные связи придают реальной последовательности логический характер каузальности.

С этого момента, отказавшись от открытия необходимых и реальных связей, будут искать идеальные, так сказать, фиктивные необходимости. Абстрактные высказывания экономической теории часто скрещивают законами. Закон Тюнена или закон Грехэма являются умышленно ирреальными, их необходимость представляет ценность в нормальных условиях, «впрочем, все вещи равны». Что касается сомнения, свойственного человеческим импульсам, то оно сводится к минимуму, когда социолог рассматривает типические поведения, которые интересуются только универсальными тенденциями (как, например, желание иметь самое большое возможное богатство).



Другими словами, адекватность ведет либо к необходимости ирреальных фиктивных связей, либо к реальности исторической последовательности. Впрочем, три типа высказываний выделяются только различиями степени.

\*\*\*

Вебер утверждал, что все каузальные связи должны обладать двойной адекватностью: каузальной адекватностью и показательной адекватностью. Понимание позволяет схватить мотив или побудительную причину статистической ковариации или влияния, которое тот или иной политический режим оказывает на ту или иную экономическую организацию. Если мы допускаем, что исследование каузальности направляется отбором, то понимание в концептуальной форме будет предшествовать каузальным связям, как если бы оно следовало за ними при интерпретации закономерных последовательностей. Однако легко обнаружить, что только выражения составляют собственность Вебера. идеи же выражают при-

392

393

ем всех социологов. После установления однажды статистикой причин самоубийства задаются вопросом о побудительных причинах, которые делают самоубийства более частыми в той или иной ситуации, в той или иной группе. И для анализа причин нет необходимости изолировать идеи и определять факты.

Это двойное вмешательство понимания в каузальное исследование вытекает из двух признаков, которые до сих пор дифференцировали исторический детерминизм. Каузальные причины разбросаны, они не объединяются в систему таким образом, чтобы одни объясняли другие, как, например, законы иерархии физической теории. Понимание восполняет эту двойную недостаточность, оно делает интеллигибельными закономерности, оно их концептуально соединяет,

### § 3, Социальные причины и индивидуальные условия (границы статистической каузальности)

Самоубийство является одной из любимых тем французской социологической школы: экстраординарные мотивы объясняют этот крайний интерес. В поступке, преимущественно антисоциальном, самоубийцы Дюркгейм снова находил влияние коллективной реальности, как если бы индивид еще принадлежал группе в момент, когда он решал уйти из жизни. В то же время рост процента самоубийств иллюстрировал кризис наших цивилизаций.

Самые разные соображения нас побуждают выбрать этот пример статистической каузальности, выяснить благоприятные условия экспериментирования и множество проблем, которые ставит интерпретация необработанных результатов. В самом деле, никакая сторона ясно не представляет противоположность между социальными причинами и индивидуальными обстоятельствами или условиями, между статистическими совокупностями и реальными совокупностями. Таким образом, наш анализ, исходя из этого единичного случая, выясняет некоторые границы исторической каузальности.

\*\*\*

Статистика позволяет следить за изменениями численности самоубийств из года в год или даже из месяца в месяц. С другой стороны, сравнивая частоты в зависимости от классов, регионов, гражданского положения и т.д., получают эквивалент опыта, рассматривают влияние различных факторов (в широком смысле), изолированных благодаря постоянству других факторов (если рассматривать численность по регионам, то элиминируют, по крайней мере частично, влияние возраста, гражданских или профессиональных ситуаций и т.д.). Огромная трудность связана с недостаточной изолированностью различных причин: чтобы точно оценить роль региона, нужно сравнить численность обеих групп, которые очень похожи друг на друга. Фактически социальные группы разных религий всегда представляют различия.

Это статистическое экспериментирование приводит к установлению высказываний такого типа: безбрачие или вдовство увеличивают частоту самоубийств, брак, дети уменьшают ее. Каждое общество демонстрирует относительно стабильный процент самоубийств или, по крайней мере, процент, регулярное изменение которого, видимо, подчиняется законам. Войны, революции приводят к снижению процента. Или еще,

области, где ведут сельский образ жизни, имеют более низкий процент, чем в промышленных регионах, и т.д. Таковы сырые результаты, с которыми все должны согласиться (раз признана точность статистики). Интерпретации начинаются, как только цифры переводят в мысли.

Дюркгейм считал, что имеет право анализировать, исходя из статистических данных, механизм самоубийства, описывать его психологические типы. Самая большая частота среди холостяков якобы нам раскроет одну из социальных причин добровольной смерти, а именно эгоизм. Таким же образом он хотел выявить две другие группы причин, причины альтруистов и причины аномические.

Однако этот демарш нам кажется рискованным. Дюркгейм констатирует, что положения холостяка, вдовы, разведенного и т.д. благоприятствуют самоубийству. Из этой констатации он делает такой вывод: холостяки кончают с собой, потому что они являются эгоистами. Временно допустим истинность этой дедукции. Этот социолог тем не менее не забывает другой факт: меньше самоубийств среди отцов семейства, но все же они есть. Можно ли назвать их эгоистами? С каким психологическим типом их связывать? Дюркгейм рассуждает так, как если бы самая большая частота самоубийств в какой-либо группе была равносильна их наличию, а не отсутствию. Так удается забыть, что некоторые случаи не находят места ни в каких категориях.

В общем виде ошибка имеет двойной характер. Чтобы идти от сырого результата (такое-то условие делает более частым такой-то факт) к детерминации типов, необходимо признать: 1) что ковариации предполагают единственную психологическую интерпретацию; 2) что статистические данные являются реальными данными. Однако психологическая интерпретация всегда возможна, часто правдоподобна, часто ненадежна: нельзя сказать, например, что холостяки оказывают меньше сопротивления разочарованию или что они больше подвержены искушению, или что они в большинстве своем являются невропатиками и т.д. Что касается реальности статистических данных, то в этом случае ее нельзя было бы подтвердить: не только потому, что самоубийство есть отдельный акт, и единство отчаявшихся было бы самое большее отчаянием анархии или общего эгоизма, но еще потому, что все социальные причины самоубийства только заставляют варьировать показатели, следовательно, они предполагают другие индивидуальные или психологические факторы.

Дюркгейм отказался принять самое осторожное объяснение, объяснение, которое непосредственно связано с цифрами и согласно которому так называемые социальные причины являются просто *благоприятствующими обстоятельствами*. По его мнению, стабильность процентных ставок доказывает наличие огромных коллективных сил, являющихся такими же реальными, как и космические силы и имеющих необходи-

394

395

мую эффективность, чтобы довести людей до этого противоестественного поступка. Как мотивы, которыми руководствуются люди для оправдания своего решения, так и психологические antecedentes якобы являются всего-навсего условиями, они объясняют, что коллективная сила воплотилась в этом индивиде, а не в том, что этот избрал веревку, тот воду. Наследственность или отчуждение создают благоприятную почву, но все эти факторы никогда не являются причиной, ибо они никогда не детерминируют сам поступок. Только социальные силы, которые каждый год требуют и добиваются своей доли жертв, являются действительными причинами<sup>23</sup>.

В данном случае мы являемся свидетелями мифологии: метафизически можно представить основное различие между условием и причиной, между тем, что подготавливает, и тем, что завершает, между тем, что делает возможным, и тем, что необходимым. Но как применить такое различие логически и научно? Либо мы рассматриваем отдельное самоубийство и изучаем множество antecedents, среди которых, конечно, фигурируют социальные данные, внешние индивиду или включенные в него. Выбор причины среди этих условий произволен. Всего-навсего добиваются относительной объективности, наличие которой мы установили в *предыдущей* части: в зависимости от определенного интереса различают либо решающий импульс, либо исключительное событие, которое вызвало поступок. Как можно утверждать, что такое-то исследование всегда приводит к социальному antecedentu?

Либо мы рассматриваем множество самоубийств внутри группы, изолированной социологом или данной в действительности (с одной стороны, данные о холостяках, с другой стороны — по региону или стране). В этом случае, мы можем утверждать, что структура группы выражается в определенной частоте самоубийств,

но как только хотят уточнить причины, ограничивают факторы, представляющие просто благоприятные или неблагоприятные условия, но их никогда недостаточно для производства феномена: не все невропаты, не все аномики выбирают смерть.

В позитивном плане необходимой задачей является отбирать и измерять влияние различных причин и в меньшей степени определять типы<sup>24</sup> или открывать так называемую подлинную причину. Конечно, при условии отказа от *коллективных сил*, которые защищают язык, чуждый логике и науке.

От этого также полностью отказывается г. Альвакс. С его точки зрения, *эгоистическое течение* снова становится тем фактом, который говорит, что эгоизм в определенной группе по частоте и интенсивности более развит. Константа показателей связана не с постоянством *коллективных сил*, а с невозможностью различать социальные факторы и индивидуальные обстоятельства. В конечном счете это есть форма глобального бытия общества, отвечающая за статистические связи (каждая из них изолирует воздействие одной социальной причины, одного аспекта коллективности). Мы полностью принимаем это описание, пока оно, как нам кажется, полностью соответствует сырым результатам и непосредственному наблюдению. Ситуации, которые способствуют росту частот.

отчаявшемуся кажутся причиной отказа от жизни. Банкротство, связанное с экономическим кризисом, является одновременно индивидуальным случаем и социальной причиной. Однако г. Альвакс не принял бы эту интерпретацию, поскольку она утверждает в основном социальный характер самоубийства. Расхождение появляется в споре с психологами.

\*\*\*

Известен (и мы предполагаем, что известен) спор социологов и психологов<sup>25</sup>. Мы ограничимся логическим расчленением обеих противоречивых аргументаций спорящих. Мы оставим в стороне вопросы фактов или техники: точность статистических данных, важность неудавшихся попыток аборт и т.д. Аргументы психологов относятся к двум разрядам: либо они показывают, что так называемые социальные факторы соответствуют вместе с тем и психологическим факторам (холостяки, протестанты, евреи среди нервных больных составляют большую пропорцию); либо они опираются на наблюдения индивидуальных случаев, чтобы утверждать, что только индивиды, являющиеся по конституции невропатами (конституционно подавленные, страдающие маниакально-депрессивным психозом, гипермотивом и т.д.), способны покончить с собой.

В самом деле, первое возражение снова ставит под сомнение некоторые интерпретации, которые даны в ковариативной статистике. Оно привлекает другую статистику (психические больные), которую, бесспорно, трудно находить. Это возражение ставит под сомнение некоторые принятые всеми социологические объяснения. Что касается второго аргумента, то логически он страдает двумя недостатками: с одной стороны, наблюдение единичных случаев позволяет сделать суждение такого рода: «Многие самоубийства имеют невропатический характер», но не суждение такого рода: «Все самоубийства являются невропатическими». С другой стороны, если даже признать последнее высказывание, все равно отдельное наблюдение позволяет иметь место пробелу. Только макроскопическая статистика, в сущности, может нам раскрыть некоторые социальные влияния. Конечно, не все невропаты кончают с собой. Для выяснения действительности гражданских или социальных ситуаций необходима статистика, которую трудно установить, но которая дала бы нам частоту самоубийств среди невропатов в зависимости от этих ситуаций. Статистика доказывает влияние коллективных факторов. Сырой факт, допускающий две интерпретации, может быть одновременно действительным: или есть два рода самоубийств (психологические и социальные), или среди нервно больных социальные причины делают отбор.

В какой мере цифры позволяют преодолеть эту осторожность и это частичное незнание? Если в других обществах констатируют наличие нервно больных и отсутствие самоубийств, то отсюда на законных основаниях можно сделать вывод о том, что некоторое коллективное представительство является необходимым условием. С другой стороны, если бы можно было изучить непосредственно достаточное число случаев, то открыли бы пропорцию, иначе говоря, роль психопатических antecedен-

397

тов. Но за неимением статистики, за неимением этих сопоставлений обществ, за неимением этого анализа индивидов необходимо придерживаться бесспорных ковариаций и признать плюралистичность интерпретаций, может быть, неодинаково правдоподобных, но опережающих доказуемые результаты.

Психологи или социологи пока являются пленниками предпочтений своих специальностей, одинаково отказываются строго отделить установленный факт (статистические ковариации или микроскопические наблюдения) от гипотетических интерпретаций. Психолог систематически отрицает макроскопические данные, которые невозможно обнаружить с того уровня, на котором он находится<sup>26</sup>. Социолог делает вывод о том, что невозможно распознать реальное неразличимое. Г. Альвакс отказывается признать, что есть два типа самоубийства (он использует любопытный аргумент, который сводится к тому, что якобы в данном случае нельзя обозначить одним и тем же понятием типы самоубийства, не хватало для оправдания употребления понятия)<sup>27</sup>. Он справедливо замечает, что крепкое здоровье зависит, по крайней мере, частично от общественной жизни (которая умножает психические болезни, селекционирует индивидов по определенному темпераменту и т.д.). Но по какому праву переходят от взаимозависимости к смешению причин? Г. Альвакс в таком случае ссылается на идентичность психического состояния у тех, кто лишает себя жизни: самоубийца одинок, он исключен из всякой общности, мало значения имеет то, что это одиночество связано с болезнью или с ситуацией, с тревогой или банкротством. Однако идентичность психического состояния, если даже предположить, что социолог точно описывает то, что происходит в сознаниях, не устраняет и не решает поставленную проблему, ибо одно и то же состояние (точнее, аналогичное состояние) может иметь различные причины. Но вопрос состоял в том, чтобы выяснить, связано ли это одиночество с внутренними причинами или с внешними влияниями. И по этому вопросу мы больше не продвинулись, если только еще раз не сказать, что одно и то же состояние неизбежно имеет одну и ту же причину. Утверждение очень спорно, ибо на первый взгляд индивид, исключенный из группы по моральным соображениям, не всегда является человеком, находящимся в состоянии постоянной тревоги, который сбился с пути из-за какого-либо своего бедствия, забывает группу, которая готова принять его.

Однако заметим еще раз, что цифры согласуются как с тезисом о двух типах самоубийств, так и с противоположным тезисом. Достаточно, чтобы половина самоубийств была связана с социальными причинами, чтобы наблюдаемые ковариации были понятными (к тому же константа патологических самоубийств из года в год, по крайней мере, правдоподобна). Но если мы признаем, что все самоубийства предполагают одновременно психические предрасположенности и социальные обстоятельства, то ковариации находят объяснение (даже если допустить самоубийства чистого типа и смешанные самоубийства). Отсюда не следует, что альтернатива лишена смысла: задаются вопросом с полным основанием, лишают ли себя жизни те, чья наследственная конституция обрекает на отчаяние, или вообще, задаются вопросом о воздействии того или иного фактора. Разумеется, мы и в мечтах не допускаем предложить реше-

ние. Нам только важно было доказать, что нет противоречия между микроскопическим и макроскопическим наблюдениями, между психологическими и социологическими данными, но есть противоречие только между двумя гипотетическими философиями, которые отказываются признать друг друга как таковые.

\*\*\*

Приведенный нами только что пример, видимо, напоминает традиционную проблему отношений индивида и общества. Следует еще раз уточнить, в каком смысле эта проблема связана с философским анализом, в каком смысле она затрагивает нашу актуальную проблему социологической каузальности.

Часто задаются вопросом, является ли феномен — самоубийство, брак, смерть, речь, разум — социальным или нет. Вопрос оригинален, но, в сущности, плохо поставлен. Все человеческие феномены так или иначе социальны, так как они совершаются внутри общностей, которые на них оказывают влияние. Чтобы завязалась философская дискуссия, нужно добавить термин «в основном». Спрашивается, социален ли в основном разум (впрочем, такой вопрос не предполагает каузального ответа). Или еще можно спросить себя о приоритете целого или элемента, об автономии и своеобразии целого, о значении того или другого. Может быть, эти старые споры особенно питаются двусмысленностями, но в первую очередь они сохраняют смысл.

Зато примененное к статистической интерпретации, *социоиндивиду-альное* различие (социальные причины и индивидуальные условия) показало свою иллюзорность. Неважно, идет ли речь о самоубийствах или автомобильных авариях, как можно разделить мотивы (личные) и обстоятельства (коллективные)? Превышение скорости или неопытность благоприятствуют авариям. Но не мешает, с точки зрения статистики, назвать это социальными причинами, как и число автомобилей, дни недели и т.д. Никто не подумает гипостазировать опасный поворот в силу, трансцендентную индивиду, которая каждый год требовала бы свою долю жертв. Поэтому важно не то, чтобы утверждать, что факт социален — утверждение также бесспорно, как и туманно, — а важно то, чтобы уточнить, в каком смысле факт социален или анализировать природу совокупностей, раскрытых статистикой (альтернатива реальным и ирреальным совокупностям еще слишком проста и абстрактна).

В первый класс мы можем включить феномены, являющиеся одновременно жизненными и социальными. Средний рост, частота той или иной болезни зависят как от биологических предрасположенностей, так и от образа жизни. Бесспорно, здесь справедливо увидеть феномены *всеобщей социологии*: как и наследственность популяции, общие черты жизни выражаются в этих цифрах. Но эти общие высказывания частично покрывают наше незнание: чтобы измерить влияние, которое принадлежит тому или иному фактору, нужно будет прибегнуть к статистическим экспериментам или даже спуститься на низший уровень (средний рост или болезни дают только общие результаты). Такие совокупности более гетерогенны, чем фиктивны, и это относится ко всем тем совокупностям.

которые собирают также из различных данных, касающихся животного мира и общества.

Напротив, можно говорить о гомогенных совокупностях (или об известной гетерогенности), когда удается изолировать причину. Для биолога идеально гомогенной является совокупность, образованная чистой линией. В этом случае все различия (например, рост) связаны со средой, которая сама редуцируется к множеству частных причин (отсюда деление величин в соответствии с кривой Гаусса). Социолог никогда не изучает совокупности, являющиеся также совершенно гомогенными, но все статистические экспериментирования, как и экспериментирования с самоубийствами, имеют целью или результатом последовательное изучение различных факторов. Различия в возрасте или гражданском состоянии исчезают (компенсируются), когда исследуют частоту по регионам. То же самое касается, скажем, уровня зарплаты. В парижском регионе он может быть взят целиком без учета квалификации, возраста и т.д. Но эти два примера, какими бы близкими они ни казались, предполагают две различные интерпретации. Ибо мы переходим от понятия *гомогенности* к понятию *реальности*. Всегда релятивная гомогенная совокупность просто предполагает, что другие причины действуют ничем не отличающимся от других образом. Напротив, уровень зарплаты в парижском регионе или изменение зарплат из года в год реальны как совокупности. Ни этот уровень, ни это движение не представляют только итог или среднюю величину. Скорее всего элементом будет зарплата каждого рабочего, которая определяется целостностью. В экономической жизни эта сила целостностей проявляется во всех эшелонах. Самое широкое единство диктует самое узкое, мировые цены являются руководителями. Солидарность экономических субъектов и отдельных рынков определяет эту эффективность анонимных сил, которые, хотя и вытекают из индивидуальных решений, в конце концов навязывают свой закон.

Но не тут находится особый тип реальной совокупности. Количество рождений или браков, по-видимому, предполагает другую интерпретацию. Какими бы личными ни были решения, вовлекающие каждого в брак, тем не менее ежегодная частота феномена демонстрирует большую стабильность. Но в таком случае нет вопроса о независимых или эффективных целостностях, а также о коллективном чувстве, которое бы овладело всеми. Предрасположенность к браку, условия существования остаются приблизительно одними и теми же из года в год в группе, статистические изменения отражают либо изменившуюся психологию, либо другой состав населения, либо, наконец, изменившиеся социальные связи. Но совокупность тем не менее остается реальностью в том смысле, что она вообще отражает структуру коллектива.

Между экономическими совокупностями и совокупностями статистики по морали (количество браков или рождаемость) находятся психологически реальные совокупности (движение мнений, туманности оптимизма, социальные классы, способы действия, свойственные каждой экономической группе). Например, пытаются классифицировать сумму доходов в категориях, которые, естественно, разделены: вместо налоговых произвольных классов ищут действительные уровни, макси-

и минимум, которые устанавливают границы типа доходов, соответствующих образу жизни. Но, с другой стороны, класс реален не столько благодаря уровню или образу жизни, а благодаря осознанию. За пределами цифр социологи интересуются классовым чувством, которое никакая статистика не обнаруживает. Поэтому общая ментальность группы определяется двумя способами: либо индивиды реагируют одинаково, либо у них есть воля и чувство своей солидарности (именно там находятся два крайних предела, внутри которых располагается большинство примеров).

Предыдущее перечисление не претендует на полноту. Биосоциальные совокупности, гомогенные совокупности, благодаря выделению одного фактора, независимые и эффективные целостности, исчисления моральной статистики, психологические единства, все эти категории, связанные друг с другом переходными рядами, требуют детального изучения. Эскиз теории социологических совокупностей нам только позволит обобщить выводы, которые нам подсказал пример с самоубийствами.

Сегодня настаивают на необходимости макроскопического видения. Социолог улавливает в показателях или частотах социальные реальности, которые существуют только в совокупности и благодаря совокупности. Но

забывают настаивать на разнообразии этих ансамблей и на обязанности дополнять всегда статистику качественным анализом. Поэтому простое описание обязывает расчленить абсолютные антитезы, имеющие философский или методологический характер. Атомистическое и целостное видения общества тоже искажают данное. Макроскопическое и микроскопическое изучение необходимы друг другу, дополняют друг друга и поправляют друг друга. Нет единственной интерпретации случайной структуры и статистических групп, потому что есть разные типы социальных феноменов. Нельзя утверждать, что все причины действуют в каждом примере, что постоянные причины всегда противопоставляются переменным причинам. Никакое из этих представлений не заставляет нас заранее знать природу реального.

\*\*\*

Разбросаны ли статистические ковариации наподобие адекватных связей всеобщей социологии? На первый взгляд, напрашивается утвердительный ответ: социолог интерпретирует психологически то или иное отношение, установленное согласно цифрам. Объяснение состоит не в том, чтобы дедуцировать отношение из более общего отношения, а в том, чтобы представить психологически мобильную причину.

Однако, говорят некоторые авторы, социолог объединяет частные взаимоотношения, чтобы уловить общую коллективность. Следовательно, причинное исследование ведет к синтезу, а не к изоляции факторов, как мы на это до сих пор указывали. Конечно, раз открыв многочисленные и фрагментарные причины, одновременно он использует все результаты, чтобы представить себе либо последнюю причину, либо целостность причин. Но по мере приближения к целому отказывается от языка и метода каузальности. Окрестить причиной образ жизни — значит резюмировать одним словом выводы исследования в их сложности и

400

401

противоречивости. За пределами неполного детерминизма социолог описывает и понимает полное социальное существование.

#### § 4, Причина и перводвигатель (от каузальности к теории)

В центре доктрины и практики Симиана находится учение о каузальности. Учитывая резонанс творчества Симиана, мы не можем пренебречь сравнением наших мыслей с основными текстами, ранними статьями и с введением к журналу «Salaire» («Зарплата»). Но мы не должны сбиваться с нашего пути. Экономические исследования Симиана покажут нам пример каузального анализа внутри того или иного общества на идентичной базе, многочисленные представления, вытекающие из циклического характера феноменов, — это тот случай, который мы еще не рассматривали. Более того, впервые мы будем наблюдать организованные отношения, близкие к системе, но вместе с тем увидим, как идут не от факта к необходимости, а от реального к теории, т.е. к рациональной фикции.

Другими словами, данный параграф преследует следующие цели: защитить нашу интерпретацию каузальности, показывая, что ни изложение, ни конкретные исследования, проведенные Симианом, не противоречат ей, разъяснить замыслы Симиана, противопоставляя то, что он сделал, тому, что хотел сделать, распознавая модальность различных высказываний, которые отражают верифицированные отношения.

\*\*\*

Симиан не проводит различия между природой результатов, на получение которых он претендует, и методами, которые он считает необходимыми для того, чтобы возвести эти результаты в сан научного знания, если хотите, он не делает различия между целями и средствами, между методологией и эпистемологией. Он также не уточняет границы, в пределах которых годятся правила, которые он предписывает, он ставит на одну и ту же доску правила самого общего значения, представляющие интегративную часть всякой каузальной логики, и специальные правила, отражающие структуру, присущую экономической действительности. Рассмотрим правила Симиана с целью выявления значения каждого из них<sup>28</sup>.

*Селективный просмотр* соответствует необходимости всякого каузального исследования: чтобы выбрать среди условий причину, чтобы выделить постоянный антецедент, обязаны перечислить все данные, которые представляются до объяснимого факта. ИмPLICITно или EXPLICITно, в той или иной форме все ученые признают этот императив, которому Симиан дал идеальную формулировку, и в меру возможного они пытаются к нему приспособиться<sup>29</sup>. Но в некоторых случаях обзор рискует быть бесконечным. И до всякого перечисления важно сконструировать антецеденты так, чтобы заменить бесчисленные факты ограниченным рядом факторов.

*Идентичность базы* делает более легким этот селективный просмотр, более строгим каузальный анализ. Чем больше антецеденты разных

представлений похожи, тем больше выигрывает сравнение в цене, а доказательство в надежности. Но в той мере, в какой это правило противопоставляется обычному применению компаративного метода, оно абсолютно не подходит. Действительно, чтобы его можно было использовать, опять нужны многочисленные представления на базе идентичности, таков в самом деле случай для экономических феноменов на фазе чередования. Но эта специфическая структура находится не во всех сферах социального целого. Более того, порою сопоставление отдаленных цивилизаций осложняет анализ, поскольку социальный институт во всех представлениях находится внутри подлинной констелляции. Но, как мы уже выше видели, удается все же изолировать адекватные отношения, установить взаимозависимость исторических феноменов, конкретные данные или абстрактные признаки. Оба типа исследования — на идентичной базе и путем сравнения обществ — одинаково легитимны в зависимости от направления любознательности и природы объекта.

Правило *полной, эффективной и последовательной феноменоскопии* под предлогом преобразования методов естественных наук выражает прежде всего необходимость, испытанную экономистом, поддерживающим контакт с действительностью. Поскольку фундаментальной чертой экономической жизни является циклическое движение, поскольку прогресс осуществляется через кризис, социолог старается следить за колебаниями всех процессов. За неимением этого, перескакивая от одного равновесия к другому, он пренебрегает самим принципом эволюции, а именно творцом — нарушителем равновесия. Правило, может быть, сохраняет смысл за пределами эволюции. Во всяком случае выгодно уловить непрерывность становления. Но каким образом тогда подключиться к истории, когда речь идет о качественных феноменах, которые нельзя схватить показателями или коэффициентами, когда речь идет о событиях, которые совершаются сразу, вместо того чтобы преобразовываться согласно регулярному чередованию?

Сама эта структура экономической действительности нам объясняет все другие правила: правило *независимой интегральности*, которое касается установления границ объекта, правило *гомогенной сегрегации*, которое представляет ценность для исследования, правила *последовательных соответствий*, *необходимости классифицировать зависимости*, *предпочтения самой тесной связи*. — все они касаются природы намеченных результатов. Первые два правила явно связаны между собой. Они требуют, чтобы совокупности, изолированные учеными, были реальными, неважно идет ли речь об общей совокупности, составляющей поле исследования, или об отдельных совокупностях, которые определяет тот или иной коэффициент. Выше мы указали на различные смыслы выражения «реальная совокупность», мы выяснили гомогенность и реальность совокупностей, так же, как различные нюансы этой реальности. Конечно, от ученого зависит открытие тех или иных совокупностей. Предосторожности для верификации гомогенности сегрегации, на которые указывает Симиан, полезны. Но не от ученого зависит существование или несуществование совокупностей. Если эти правила отражают практику, адаптированную к особой материи.

402

то они не менее законны, но их распространение, по-видимому, ставится под вопрос.

То же самое касается последних трех правил. Бесспорно, можно вообще утверждать превосходство каузальной связи над функциональной, причины, непосредственно связанной со следствием над отдаленной причиной. Но в конечном счете эти высказывания являют результаты, которых Симиан добьется. Предпочтение, отданное последовательным зависимостям, превосхищает определение экономики как продолжения диспропорции. Если нужно классифицировать зависимости, то именно *в самой реальности существует постоянный порядок*, следуя которому соединяются изменения различных факторов, исходя из *primus movens*<sup>30</sup>. И чтобы не перепрыгнуть никакое промежуточное звено, чтобы измерить степень взаимозависимости, вначале необходимо установить самую тесную связь и дойти постепенно до иницирующей причины.

Поэтому, на наш взгляд, теорию Симиана нужно интерпретировать, исходя из его практики, а не наоборот. Все правила отражают опыт экономиста (отдельно опыт селективного просмотра, который строго формулирует обязательство всякого каузального анализа, который происходит в соответствии со схемами Дж. Ст. Милля). Эти замечания ни в коем случае не преследуют цель принизить учение, они только имеют в виду сделать его понятным, описать его использование. К тому же нас здесь, прежде всего, интересует характер результатов, каузальных связей. Предыдущие сведения нас навели на мысль, что для их понимания необходимо изучать само творчество Симиана, а не его теоретические высказывания.

По правде говоря, в ранних статьях<sup>31</sup>, теория еще не зависит от специальных наук. А не остался ли Симиан верным самому себе? Не с концепцией ли каузальности, изложенной на заседании «Философского общества», мы должны соизмерять свои мысли? Верно, что Симиан всегда сохранял каузальную схему, предложенную по этому случаю. Выше мы указали, что историческое исследование, которое Симиан определенно не признал, находит место в рамках его мысли. Мы сейчас увидим, что детерминация причины как *самого общего антецедента и наименее обусловленного* представляет только логическую фикцию, которой никакой из приемов ученого не соответствует.

\*\*\*

Если сослаться на его логическое изложение, то намерением Симиана, видимо, является выделить причину среди условий, используя формулу: антецедент, связанный со следствием самой общей связью, есть причина. Выше мы отвергли эту теорию, по крайней мере, как теорию исторической каузальности. Историк не ищет причину, сравнимую с расширяющей силой газа, которая дает представление о всем взрыве. Скорее всего он будет иметь в виду спички курящего или небрежность сторожа. Но не правомерна ли эта теория в социологическом плане? Не является ли *действительной* причиной меньше всех обусловленный антецедент<sup>9</sup>

404

Чтобы ответить, просто спросим себя, как устанавливают причинность нормы роста запасов золота при возникновении флуктуации, имеющих место раз в десять лет. Элиминация других факторов совершается с помощью четырех последовательных методов: нужно, чтобы причина была представлена в начале каждой фазы, нужно, чтобы она объяснила общее движение, чтобы она представляла те же альтернативы распространения и противодействия, которые представляет общее движение, наконец, нужно, чтобы она была первым термином связанных зависимостей внутри каждого цикла. Воспроизведем друг за другом эти приемы.

Ученый, занимающийся исследованием на идентичной базе, смотрит на каждый цикл как на представление феномена. Поэтому причина должна быть общей, т.е. предшествовать каждому из циклов. Эта общность, точнее, эта константа есть сам знак каузальности, поскольку она выражает регулярность последовательности.

Но для открытия единственного антецедента, который можно будет окрестить причиной, необходимы другие операции. Нужно не элиминировать менее общие антецеденты, а составить макроскопический факт таких размеров, чтобы частные данные, т.е. акцидентии, сразу же были исключены. Факт, причину или причины которого Симиан ищет, есть общее движение зарплаты, или даже точнее, главные линии этого движения повышения, прерываемого фазами понижения или стабильности. Однако ни забастовки, ни политические события не могут быть причиной этого глобального движения, поскольку повышение зарплаты начинается раньше и продолжается после периодов, когда растет число забастовок, и поскольку забастовки не представляют никакого изменения системы, сравнимого с изменением зарплаты. Конечно, если есть желание, можно назвать общим глобальное движение в противоположность ограниченным фактам. Но эта противоположность ничего не имеет общего с противоположностью общего и особенного в логике и было бы лучше противопоставлять глобальное, массивное, целостное отдельному, случайному, элементарному. (Повышение зарплаты в такой-то год или в такое-то десятилетие есть такое же единичное историческое событие, как повышение зарплаты рабочего, но это целостное событие по отношению к отдельным событиям, сумму которых оно составляет.)<sup>32</sup>

Кроме того, поскольку сложный факт (который хотят объяснить) представляет альтернативы, дополнительная элиминация сразу же достигается: постоянные данные не являются причиной циклов, если предположить, что они в них являются постоянным условием. Научный и технический прогресс, психологические тенденции социальных групп фигурируют в числе этих постоянных условий. Технический прогресс необходим в фазах *Б* для того, чтобы хозяева заплатили зарплату, сниженную только что



номинально, благодаря росту объема производства и наивысшей производительности. С другой стороны, противодействие зарплаты номинальному снижению есть необходимое условие движения, поскольку *созидательная инерция* обязывает предпринимателей рационализировать свои предприятия.

После этих трех селекции много ли еще остается antecedентов, один из которых можно было бы считать общим<sup>9</sup> Нисколько. Остается мно-

405

жество факторов, порядок зависимости которых изучается. Разбивают стоимость продукции, изменения которой приблизительно параллельны изменениям заработной платы, на два элемента: на количество и цену. За пределами цен еще раз пренебрегают объемом продукции и доходят до денежных средств, наконец, за пределами количества денежных средств до исчисления роста запасов золота.

Какова логика этой каузальной регрессии? Фактически она подчиняется двум принципам: уловить простые факторы, и *раз доказана взаимосвязь двух движений*, то сделать вывод в соответствии с традицией о первенстве каузальности. Именно денежные средства и, прежде всего, запасы золота вызывают ряд действий и реакций, все отношения которых необходимы, но зависимость которых более или менее отдалена по отношению к *primus movens* (перводвигателю).

Вычлененная общность, которая заключается в регулярном присутствии до каждого представления, а также последовательные элиминации ничего общего не имеют с более или менее значительной общностью antecedента. Увеличение денежных средств является ни более, ни менее общим, чем повышение цен, оно ему либо предшествует, либо следует. Что касается выражения «следствие в общих отношениях», то, бесспорно, можно снова найти правило в образовании глобального движения зарплат. В этом случае приоритет социологического исследования был бы равносильно обязанности, навязанной социологу, всегда размещаться на определенном уровне. Но эта обязанность легко объясняется, когда глобальное движение обладает самостоятельностью и гомогенностью (как в экономике). Остается узнать, в каком случае историк выясняет в объекте аналогичную структуру.

Зато принцип разбивки на серии зависимостей играет существенную роль. Именно он объясняет внутренний порядок циклического детерминизма, именно он требует движения вспять к начальному термину. Поскольку взаимосвязь факторов вписана в реальность, некоторые позиции каузальной проблемы приобретают привилегированный характер. Задавались вопросом<sup>33</sup>, почему Симиан два раза отвергает объем продукции. Нельзя ли искать причину сохранения номинальной зарплаты в фазе *B* (сохранение, которое равносильно росту реальной зарплаты), и в этом случае не завершится ли оно обязательно с помощью роста объема продукции механизацией или ростом техники? Я думаю, что Симиан не сомневался бы в возможности установить абстрактно и изолированно такую связь, но он бы согласился с тем, что некоторые связи имеют привилегированный характер, потому что они отражают динамику, имманентную социальной экономике, в то время как другие пренебрегают энергией движения и механизмом последовательностей (технический прогресс объясняется снижением цен). Тем более что этот механизм, как мы сейчас увидим, был, с его точки зрения, не только *реален*, но и *необходим*. На практике каузальное исследование Симиана поэтому ничего не имеет общего с теоретическими формулировками и логикой Дж. Ст. Милля (особо повторим: первое требование — регулярное присутствие). Элиминация акциденций посредством организации макроскопического факта, элиминация стабильных данных благодаря выбору очередности первого факта, попятное движение к перводвигателю. все зги

приемы чужды банальной логике индукции и в широком смысле тоже чужды методам естественных наук. Ибо никто, в том числе и Симиан, вопреки своему явному намерению, не выявил специфику науки и экономической реальности. Доказательство тем более убедительно, что оно произвольно. Потому что где найти в теоретической физике эквивалент этой разбивки на серии зависимостей? Репрезентативные теории, на которые ссылается Симиан, почти не похожи на взаимосвязь факторов, которые Симиан без конца разъединяет и соединяет. Если бы хотели сравнить, то нужно было бы подумать о машине (двигатель внутреннего сгорания) или в крайнем случае об организме, каким-то образом снова найти эту взаимосвязь сложного детерминизма, образованного на основе первоначальной причины, которую автоматически воспроизводит крайний термин процесса.

Позитивистская физика далека как от экономики Симиана, так и от традиционной теории. Симиан также был, как мы постараемся показать, скорее революционером метода, в котором он нуждался, чем познания, которое он имел в виду.

\*\*\*

Часто подчеркивали внешне парадоксальный характер первопричины, которую исследовал Симиан. Этот фанатик социологии видел в конечном счете первопричину всякого экономического движения в таком случайном феномене, как исчисление роста запасов золота, т.е. открытие новых месторождений или истощение золотых рудников. Однако Симиан всегда от имени науки, впрочем, более фиктивной, чем подлинной, хотел, согласно собственным словам, рационального объяснения.

Рациональность объяснения, с его точки зрения, связана с двумя признаками: общность и необходимость. Общность каузальной связи, открытой в единственном эксперименте, ему кажется по меньшей мере правдоподобной: можно будет заметить в других независимых интегральных случаях то же чередование фаз, подчиняющееся тому же механизму. Примем это высказывание, тем более являющееся таким вероятным, что первопричина феномена представляет собой нечто внешнее для французской экономики и относится к экономике мирового рынка. Впрочем, в любом случае каузальная связь *М — Л* будет *универсальной*: субъект якобы в одном случае единичен (исторический индивид), в другом общ (некоторые или даже все экономики сложного обмена).

Еще в другом смысле связь носит общий характер. В самом деле, чередования увеличения и уменьшения денег представляет, самое меньшее, определенную регулярность: вероятно, она повторится и в будущем<sup>34</sup>. К тому же если даже *событийный факт* (открытие новых месторождений) больше не воспроизводится, то неметаллические денежные средства могли бы восполнить этот недостаток таким образом, что *чередующиеся инфляция и стабилизация* в любом случае стали бы правилом.

Более того, Симиану недостаточны ни этот общий характер причины, ни эта приблизительная и вероятная закономерность. В крайнем случае

406

407

наука довольствуется необходимостью, прерванной своего рода случайным фактом, но вывод позволяет устранить эту трудность: развитие экономики или, лучше, прогресс (а именно, большой пирог и большой кусок каждому) не мог бы осуществиться иначе. И на одной странице, достойной стать известной<sup>35</sup>, Симиан обожествляет то, что жег, Симиан жертвует концептуальным методом и старается доказать, что без «ножниц» различных цен, самих являющихся условием экспансии денежных средств, немислим экономический прогресс. В экономике прямого обмена рост объема производства якобы не интересен для производителя, поскольку цены снижаются пропорционально этому росту и он из своего возросшего производства может получить тот же эквивалент на других рынках<sup>36</sup>.

Мало значения имеет суждение, которое касается этого доказательства. Два факта кажутся нам бесспорными: это доказательство не может быть приписано оплошности или фантазии, Симиан его берет в качестве отправной точки, когда заявляет, что в собственных результатах он убедился только после того, как подтвердил их умозаключением (он упрекал одного из своих критиков в том, что тот этим пренебрегал). С другой стороны, это доказательство полностью относится к концептуальному методу, который он так сурово критиковал. Однако эта необходимость — *ничего не могло происходить иначе* — мне кажется, не похожа на модальность физических суждений, которые просто устанавливают каузальные связи, действительные для закрытых систем или для абстрактных терминов реальности. Ученый говорит: такой antecedent дан, такой консеквент необходимо вытекает. По крайней мере, он формулирует законы, согласно которым *фактически* связываются естественные феномены, он переводит в уравнения структуру мира как таковую. Он не доказывает, что этот мир не мог быть иным, чем есть. Необходимость, о которой Симиан думает, имеет другую природу. Как необходимость всех экономических теорий, она базируется на психологии или логике человеческого поведения: без «ножниц» цен производители не были бы заинтересованы в росте своего производства, без снижения цен они не осмелились бы осуществить технический прогресс. В той мере, в какой люди не могут быть иными, чем они есть, экономическая необходимость категорична, а не гипотетична, потому что она отражает возврат одних и тех же ситуаций и постоянство человеческих стремлений. Симиан полагал привести экономическую науку к неприкосновенной модели математической физики, но он снова нашел другим путем экономическую теорию.

В этих замечаниях мы не собираемся ни принизить величие творения, ни приуменьшить его своеобразие. Потому что эта теория согласовывается с традициями и должна быть установлена другими методами.

Вместо того, чтобы предшествовать эмпирии, являющейся плодом упрощения и схематизации, она появляется после эксперимента, из которого прямо проистекает. Она также интегрирует более богатую и более близкую к истории реальность. Она отказывается от фикции ГНогло *œconomicus*<sup>37</sup> классиков или даже маргиналистов, ибо механизм экономики осуществляется с помощью конкретных людей. Социальные группы движимы импульсами, иерархия которых кажется постоянной и ко-

торые, вопреки свойственной им иррациональности, в конце концов приводят к позитивному для всех результату. Разум, имманентный экономической системе, имеет коллективный, а не индивидуальный характер. Симиан об этом напоминает: тот, кто имеет больше ума, является господином всего мира. Но его коллективный разум особенно похож *на хитрость разума*. Как и в философии истории, индивидуальные страсти фактически здесь оказываются на службе целей, которых не знают.

Однако возвращение от опыта к теории не проходит без трудностей и двусмысленностей. Действительно, проявляются две вещи — либо необходимость связывается с реальной каузальной связью, либо она имеет цену только для идеальной схемы. Рассмотрим оба предположения.

Можем ли мы сказать с точки зрения самого Симиана, что движение экономики не могло быть иным, чем оно было? Конечно, нет. Не было необходимости в том, чтобы рудники Калифорнии были открыты точно в таком-то году. Мы здесь под случайностью подразумеваем одновременно возможность постичь другое событие и невозможность дедуцировать событие из всей предыдущей ситуации<sup>38</sup>. Следовательно, есть случайность, которая противоречит необходимости рациональной истины, и случайность адекватной связи. Однако недостаточно сказать, что рост неметаллических денежных средств *мог бы* дать тот же результат. Чтобы сделать необходимой реальную эволюцию, нужно доказать — и, я думаю, никто не попытался доказать, — что этот рост произошел в момент, когда были открыты золотые рудники и что он мог бы детерминировать одну и ту же экспансию, прежде всего денежную, а затем экономическую. За неимением этого несоответствие между тем, что могло бы быть, и тем, что было, снова вводит действительность случая при возникновении глобального движения, вводит случайность в историю, даже в историю экономики.

Могут ли сказать, что эта необходимость, очевидно, применяется только к господствующим линиям становления? Согласимся с этой интерпретацией, которая следует за вторым термином альтернативы, о чем чуть позже. Чередование фаз необходимо, они нужны экономическому прогрессу, потому что стремятся создать условия, которые делают другое возможным или неизбежным. Но Симиан сознавал, что эта необходимость не вписывается в факты, и вот почему он прибег к концептуальному рассуждению. И в самом деле, было бы правомерно задаться вопросом о том, можно ли было добиться большего прогресса, возможно ли было (или возможно ли в будущем) избежать циклов, которые для людей означают столько страданий и нищеты. Почему рост производительности не приводит к непрерывному росту объема производства, и также реальной зарплаты?

Симиан имел право ограничиться ретроспективной констатацией: фактически это чередование довольно регулярно происходит, и оно порождает те или иные последствия. Но у него сложилось впечатление о частичной неудаче, может быть, не подозревая об этом, он сохранял как модель традиционную теорию, которую более или менее путали с позитивистской наукой. Больше того, только эта необходимость полностью оправдывает привилегированное положение каузальной про-

408

409

блемы. Без нее связь: техническое развитие — реальная зарплата могла бы стать такой же правомерной, как и связь: денежные средства — номинальная зарплата<sup>39</sup>. Наконец, эта необходимость — *это не могло происходить иначе* — нужна ученому, когда он выводит из науки императив действия. Потому что нужно ответить людям, которые желают прогресса, но не согласны платить за него: одно не идет без другого<sup>40</sup>.

Наконец, добавим, что эта необходимость одновременно является следствием наблюдаемой человеческой психологии и экономического эксперимента. Ее предлагает иерархия стремлений как регулярный возврат от первоначальной причины. Поэтому достаточно увековечить реакции индивидов внутри капиталистического режима, чтобы подняться от факта к теории и прокламировать необходимость установленного механизма.

Как бы ее ни объясняли и какой бы соблазнительной она ни была, тем не менее эта путаница опасна. Важно особенно выделить три типа следствий. *Исторически* приток золота после открытий американских или африканских рудников был причиной роста цен и экономической экспансии (новый фактор внутри данной

конstellляции). *Социологически* ритм роста запасов золота по примеру XIX в. диктует чередование экономических фаз и в них выступает как *primum movens*. *Теоретически*, если психология экономического субъекта не меняется, если последовательные ситуации, определяющие поведение людей, не могут быть введены иначе, то экономическое функционирование необходимо в том смысле, что другими средствами не достигнуть таких же результатов.

Итак, если даже предположить, что полностью признают истинность выводов Симиана, тем не менее *необходимость не есть реальность, а реальность не есть необходимость*. Необходимость применяется к схематической реконструкции<sup>41</sup>, а не к такому экономическому движению, которое эффективно проявило себя. И опять следует уточнить важность этой абстрактной необходимости. Свойственна ли полностью руководимой социализированной экономике неизбежность циклов? Связана ли она с режимом свободных цен, может быть, с международной экономикой, в которой мировые цены представляют для всех национальных экономик руководящий принцип или, как говорили, современную форму рока?

Для каузального анализа экономика представляет привилегированную область. В ней исторические связи многочисленны и точны, социологические же связи одновременно близки к реальности и к позитивной необходимости (адекватность приближается к необходимости). Наконец, историческая и социологическая каузальность поддержаны теоретической необходимостью, которую Симиан как бы хотел прочесть в фактах, но которую он в конце концов должен был, как все экономисты, доказать, используя определенный концептуальный метод.

\*\*\*

Если бы мы должны были одним словом охарактеризовать философию и метод Симиана, то сказали бы: *реализм*. Все приемы науки должны быть калькированы на структуре объекта. Можно ли сказать, что это социологический реализм? Бесспорно, но так же и реализм науки, потому что Симиан даже, кажется, не представляет, чтобы ученый был свободен конструировать по своей воле понятия в соответствии с направлением своей любознательности, настолько ему казалось очевидным, что ученый связан с материей, которую он разрабатывает, настолько ему казалось, что система имманентна механизму экономики. Поэтому имеется один, но решающий вопрос. В каких случаях каузальность склонна к теории, в каких случаях существует система каузальных связей? Наконец, представляют ли в *своей совокупности* история и общество, как экономика, структуру?

## Заключение

Выделим быстро результаты, к которым мы пришли в предыдущих параграфах, и сделаем выводы из описания, которые оно предполагает для границ и объективности социологической каузальности.

В общем смысле можно было бы сказать, что все каузальные связи в социологии являются частичными и вероятными, но эти свойства в зависимости от случая приобретают различное значение. Естественные причины никогда не предполагают необходимых следствий, потому что природа никогда не навязывает человеческим обществам тот или иной точно определенный социальный институт. Социальные причины более или менее адекватны, но не необходимы, потому что редко следствие зависит от одной причины, потому что во всяком случае частичный детерминизм регулярно совершается только в отдельной конstellляции, которая точно никогда не воспроизводится.

Верно, что благодаря статистике каузальные связи при условии, если предположить нормальные обстоятельства, становятся одновременно надежными и необходимыми (или очень близкими к необходимости). Безбрачие увеличивает частоту самоубийств, политические кризисы ее уменьшают. Но эти каузальные формулы представляют внутреннюю вероятность, поскольку они имеют глобальный и макроскопический характер. По отношению к индивиду они отражают возросший шанс какого-либо события.

Конечно, эти макроскопические детерминизмы не являются фатально ирреальными; напротив, экономические системы, например, системы мировых цен, хотя были созданы, так сказать, бесконечными индивидуальными решениями, представляют для другой системы или другого отдельного поведения принудительную силу. И иногда только на высшем уровне возникают закономерные и причинные связи, как если бы Детерминизм истории проходил через головы людей, за пределами сознаний. В этом случае каузальные связи, впрочем, имеющие бессвязный

характер, кажется, организуются в систему, и эффективные последовательности приближаются к необходимости (теоретической, но не социологической).

Таким образом, модальности, основные типы каузальных связей уточнены, и мы можем поставить другой вопрос, но не о границах социологической каузальности, а о границах объективности этой каузальности. В какой мере эти связи зависят от историка?

Абстрактно легко ответить: отбор, предшествующий экспериментированию (сравнение примеров, определение антецедентов и т.д.), субъективен поэтому, раз признан отбор, то верификация предписывается всем тем, кто желает истины. Эти результаты еще носят временный характер, поскольку нам остается изучать каузальную систематизацию и антиномию объективизма и субъективизма. Но признаки, которые мы только что отметили, уже подсказывают точку, где можно обозначать различие между естественной и социальной каузальностями: физические законы не знают собственной ненадежности, которую можно сравнить с ненадежностью, создаваемой разнообразностью человеческих реакций. Позитивистские науки ищут в элементах начало коренных связей, тогда как закономерности в социальном порядке появляются только на уровне целостностей. Поэтому расширение социологических связей ограничено, потому что они связаны друг с другом терминами, которые больше сконструированы, чем проанализированы, больше связаны с историческими целостностями, чем изолированы. Сразу же можно заметить, почему определение науки через каузальность проблематично и парадоксально: в некоторых общественных науках описание или понимание имеют большее значение, чем так называемые необходимости, во всех концептуальных конструкциях предшествует или сопровождает каузальное исследование, наконец, ни одна сторона не является самодостаточной, называется ли это рациональной теорией или теорией еще требующей систематизации.

### Часть третья

## Исторический детерминизм

Во *вступлении* к этому *разделу* мы показали три интенции судьи, ученого и философа, которые направляют каузальное исследование к трем целям — серьезная причина единственного фактора, необходимые связи между изолированными элементами, собственная природа исторического детерминизма. Мы должны изучить последнюю, по-видимому, самую большую проблему. Действительно, предшествующий анализ уже содержит, по крайней мере потенциально решение. Философия склонна к той же цели, что и синтез частичных результатов.

Вначале мы сравним историческую и социологическую каузальность (§ 1), чтобы примирить историков и социологов, чтобы в анализе поставить на свое место необходимость и случайность. С другой стороны, исторические или социологические каузальные связи, за исключением экономики, до сих пор нам казались рассеянными и бессвязными. Поэто-

му главный вопрос состоит либо в преодолении этих частичных связей, либо в их систематизации: мы рассмотрим попытки преодоления и систематизации в § 2 и 3. Возможно ли установить социальные и исторические законы, перечислить различные порядки причин, зафиксировать вообще иерархию, субординацию этих различных факторов? В § 4 останется только изучить исторический детерминизм с двойной точки зрения — с объективной как структуры реального, и с субъективной как продукт ученого, чтобы в заключение уточнить границы исторической каузальности, которые понимаются в двух различных смыслах: каково распространение каузальности в историческом мире? Какова правомерность детерминизма, т.е. до какой степени ретроспективная конструкция связана с настоящим и историей.

### § 1, Историческая каузальность и социологическая каузальность

Различие, которое диктует предыдущее изложение, носит главным образом формальный характер: историческое исследование привязывается к antecedентам единичного факта, а социологическое исследование — к таким причинам факта, способного к воспроизводству. Расхождения интереса достаточно для того, чтобы дать представление о разной ориентации обеих дисциплин. Действительно, схема упрощает подлинные данные и в ходе самого изложения материальная, социально-индивидуальная, социально-историческая, регионально-глобальная противоположности перекраивают первичную противоположность «единичное — общее».

Мы хотели бы в этом параграфе объединить результаты обеих предыдущих частей с двух точек зрения — с точки зрения формальной и с точки зрения материальной, сравнить оба типа каузальности, чтобы показать, что они сохраняют свою законность, не противоречат друг другу и предполагают друг друга. Таким образом, еще раз вернемся к *социологическому* предрассудку в пользу социальной и общей каузальности и покажем место, которое занимает, как в науке, так и в деятельности, историческое исследование.

\*\*\*

Логическая противоположность «единичное—общее» проявляется на всех уровнях. Исторический индивид, как бы он ни развивался, поддается историческому анализу: достаточно, чтобы историк определил его своеобразие. Макс Вебер имел в виду причины *западного* капитализма и выяснял признаки, которые его делали несравнимым с другими формами капитализма (которые наблюдают в античности или в других цивилизациях). Вообще метод Симиана оставляет место либо анализу данных на низшем уровне, либо исследованию, которое имеет в виду специфические черты каждой фазы, либо, наконец, стремлению выяснить необратимое становление системы через чередующийся ритм (даже не напоминая источник акциденции при возникновении циклов). В этих грех смыслах экономическая социология нуждается в историческом исследовании.

413

Ни науки, ни проблемы не включены в саму реальность. Отсюда невозможность определить каузальность как antecedент, связанный со следствием через всеобщую связь. Это фиктивное правило, которому Симиан никогда не следовал. Ибо, как мы видели, либо оставляют факт в его историчности, но тогда не приходят к самому antecedенту, либо начинают с генерализации факта путем размещения на макроскопическом уровне, но тогда не будет необходимости в устранении частичных antecedентов, потому что они уже элиминированы конструкцией терминов.

Более того, как мы уже отмечали, абстрактные связи никогда не исчерпывают единую констелляцию. Мы теперь можем дать отчет об этой неизбежной свободе действий (которая, как думал Симиан, не нуждается в метафизической идее индивидуальности, в личной воле, носящей тайный и свободный характер). Одним словом, эта свобода действий имеется во всех науках, признание ее требует коэффициента безопасности для перехода от теории к практике. Но в истории эта свобода действий имеет особый смысл, поскольку, как мы уже видели, в ней общие понятия носят частичный, неточный и рассеянный характер. При выяснении причин революции вообще приходится пренебрегать индивидами, которые начали восставать в определенный момент. Социолог, который довольствуется общими причинами, может скатиться от логики к метафизике, признать доктрину, которая отвергает влияние личностей и случайных встреч. (Добавим, что если бы эта доктрина была верна, то историк бы трудился не напрасно, выясняя случайности, которые исполняли указания рока.)

Наконец, законы не всегда являются самыми поучительными результатами. История Французской революции, по меньшей мере, так же интересна, как и довольно тощие общие понятия характеризующие выводы науки, которая занимается сравнением революций. Конечно, греческое искусство более увлекательно, чем законы развития искусства.

Но социолог может возразить: интересны или нет общие понятия, не являются ли они условием всякого каузального исследования? Не возникает ли историческое исследование обязательно *за* правилами и сравнениями? Нет ли свободы действий между комбинированными общими понятиями и глобальной ситуацией, которая разграничивает эффективность акциденций и собственный объект историка? Чтобы ответить на этот вопрос, важно связать формальные и материальные противоположности, учитывать различные виды абстрактных высказываний.

Не изучают ли социолог и историк различные факты или, по меньшей мере, одни и те же факты под другим углом зрения? По мнению Дюркгейма, само собой разумеется, что социолог игнорирует *поверхностные*

акциденции становления и концентрирует свое внимание на *основных признаках социальных* видов. И в примерах, приведенных Сими-аном, элиминация индивидуальных данных представляется как предписание метода. Зато историк политики увлекается приключениями Мира-бо, Робеспьера или Дантона, которые не находят места в построениях: социолога.

Бесспорно, что легко можно перейти от формальной противоположности к материальной, что историческое любопытство легко превращается в любопытство к акциденциям, что требование законов ведет к исследованию частей реального, где встречаются закономерности. Важно только предупредить о двух ошибках. Во-первых, формальная и материальная противоположности не совпадают (мы видели, что историк находится на всех уровнях и рассматривает факты всякого порядка). Во-вторых, различие социального и исторического (или индивидуального), подсказываемое часто действительностью, никогда не совпадает с главным различием. Оно всегда релятивно и частично субъективно.

Формирование общества принадлежит истории. Оно изменяется вместе со временем, иногда резко под влиянием акциденций. Ибо пока они зависят от социальной конституции, не могут не влиять на нее. Различие носит концептуальный характер и исходит из рассудка (что вовсе не значит, что социальная напряженность не может быть в большой степени независимой от исторических событий, ни то, что любое общество не может характеризоваться определенной напряженностью, которая часто становится постоянной на протяжении самых изменчивых политических судеб).

Нельзя также смешивать социально-индивидуальную противоположность с противоположностью необходимости и случайности. Конечно, факты, рассматриваемые как собственно социальные, экономические системы, характер собственности, организация культуры и т.д., показывают более связанную эволюцию, но менее подчиняющуюся инициативам личностей, понятным в своих основных чертах. Но нужно сохранить адекватным и неожиданным, необходимым и случайным терминам их логический и релятивный смысл. Во всех исторических сферах, во всех обстоятельствах можно заметить формальные связи. Более того, необходимость никогда не реальна, она чаще всего имеет макроскопический характер и следует из концептуальной организации элементарных данных. Хотя эта общая необходимость реально может выражать необходимость, навязанную индивидам, нельзя ее путать с фатальностью, трансцендентной событиям и личностям.

Видно, в какой мере возможно сотрудничество социолога и историка, в какой мере один может использовать научные результаты другого. Если они будут изучать один и тот же факт, но логически по-разному, то могут опираться друг на друга. И наоборот, если они изучают разные факты или находятся на несопоставимых уровнях то рискуют не знать друг друга. Нельзя представить себе историка послевоенной Германии, который бы не использовал всеобщие связи, относящиеся к трансферту, интересу, к восстановлению капитала и т.д. Даже такая проблема, как проблема возникновения капитализма, допускает применение исторических общих понятий, по крайней мере аналогий и сопоставлений. Зато какую пользу принесет социология войны (причины войны вообще) историку, анализирующему развязывание мировой войны, социология революции историку революции 1848 г.? Вся работа историка в данном случае протекает в порядке фактов, которые социолог сразу и целиком проигнорировал бы или выразил концептуально. Детали министерских

414

415

решений, восьмидневная дипломатия, которые предшествовали конфликту, относятся к акциденциям, которые сознательно и, как правило пренебрежительно игнорирует социолог.

Теперь мы можем ответить на вопрос о приоритете одной каузальности перед другой. В каком-то смысле можно сказать, что приоритет социологической каузальности очевиден: чтобы доказать необходимость определенной последовательности, нужно располагать правилом, т.е. законом. Но этот приоритет предполагает некоторые оговорки. Во-первых, если установление правила требует упрощения, если макроскопическая группа такова, что больше нельзя спускаться к событию, то историческое исследование не следует за социологическим, поскольку оно от него полностью независимо. Во-вторых, оно зависимо, оно часто является вначале, потому что необходимо анализировать ситуацию, чтобы выделить обобщающие элементы.

Необходимо ли все же снова ввести между двумя формами каузальности иерархию ценностей? Если предположить аналог модальности двух типов суждений, то являются различными или нет строгость и

субъективная вероятность? Конечно, часто социальные закономерности устанавливаются лучше, чем исторические последовательности. Но важно сравнить исторические и социологические связи, принадлежащие одному и тому же порядку фактов. Было бы слишком легко противопоставить правилам экономики непредвиденные последовательности политических событий. Политические закономерности не являются ни более точными, ни лучше разработанными, чем единичные последовательности. Зато исторические последовательности экономических феноменов иногда тоже лучше выяснены, чем общие понятия. Последствия той или иной девальвации нам кажутся более ясными, чем последствия девальвации вообще.

Могут возразить: а разве различие ценностей не связано с различием уровней? Разве, согласно формуле О.Конта, в истории не лучше познают целое, чем часть? Формула, конечно, верна, если сравнивать наше знание индивидуального действия и наше знание ограниченного целого (например, совокупность событий с 6 февраля 1934 г.<sup>42</sup>, с одной стороны, и первые выстрелы, раздавшиеся в этот день, — с другой стороны). Не нужно доверять этому впечатлению, ибо люди, не осознавая, сделали историю, которую не хотели. Если концептуально истолковывать события и из них выводить общие линии, то рискуют снова вернуться к субъективной и произвольной версии. Может быть, нейтральная интерпретация («день одураченных») является не более категоричной, чем предвзятая интерпретация (фашистская конспирация или возмущение французского сознания). Означает ли это, что пример оправдывает общий вывод: целое лучше познано, чем часть, но интерпретация целого больше подвержена субъективизму? Предполагается много оговорок. Мы лучше знаем суконную промышленность Фландрии средних веков, которую источники нам позволяют восстановить в деталях, чем пропорцию различных предприятий этой эпохи, объем международной торговли и т.д. Могут ли сказать, что ограниченное целое (такое-то сражение, такая-то промышленность) известно лучше, чем более широкая совокупность (экономическое положение)<sup>9</sup> Здесь опять

416

важно будет различать два разных случая. Некоторые политические эволюции нам известны в общем, а не детально (национал-социализм). В других случаях мы не знаем, имеет ли глобальная эволюция (провал протестантизма во Франции) целостное единство или она распадается на ряд акцидентов. Чем больше самостоятельной реальности имеет целое, тем более верно общее познание, если даже мы не знаем частных. Наоборот, чем больше целое сводится к видению историка, тем больше наше так называемое знание скрывает незнание. Следовательно, главное заключается опять-таки в реальности или ирреальности целого.

\*\*\*

Сравнение обеих частей в формальном порядке подтверждает легитимность обеих каузальных исследований. Дает ли сравнение новые результаты в материальном плане? Не исключают ли закономерности случайность или, по меньшей мере, не позволяют ли снова вернуться к уже ранее указанным идеям по поводу элиминации акцидентов или роли, которую играют случаи в эволюции?

Ничего подобного: установленный социологом детерминизм не доказывает истинность *социологизма*. Регулярности не предполагают ни исчезновения, ни компенсации рядов, происхождение которых случайно.

Не повторяя все аргументы, которые выше уже приводили, рассмотрим частичные каузальные связи, которые мы наблюдали. Если даже концептуальное выражение изолирует конкретные феномены или конструирует абстрактные термины, все равно во всех случаях эти правила не устраняют ни внешних, ни внутренних акцидентов частичного детерминизма. В начале закономерностей мы иной раз встречаем акциденты (открытие золотого рудника), последовательности которых продолжаются без конца. Вызывает или нет последствия (революция) в неожиданных продолжениях особая острота какой-либо депрессии (острота, приписываемая некоторым частным не экономическим фактам)? Наконец, макроскопическая необходимость отваживается всегда представлять точку зрения духа или рассудка. Она не допускает, чтобы на низшем уровне частные факты не действовали. Во всемирной коалиции против Германии можно заменить причины, связанные с политической ситуацией, и таким образом легко воссоздать эволюцию, быстрый рост империи и обеспеченность соперников, приведшую к авантюре и поражению. Но если бы исход был другим, то смогли бы открыть или нет такие же основные причины? (как и легко представить *основные причины*, которые немецкие историки могли бы найти в поражении республиканской Франции.) Однако, может быть, исход зависел от сражения на Марне, которое само подчинилось множеству индивидуальных инициатив. Сформулируем наше предположение в общих терминах: макроскопический детерминизм, установленный мысленным исключением действия акцидентов или путем выделения того или иного макроскопического данного, обладает объективно и субъективно всего-навсего вероятностным



значением, ибо сам по себе, видимо, является следствием аккумуляции отдельных данных, которые могли бы быть другими.

417

Он скорее всего пренебрегает элементарными случайностями, но не компенсирует их.

По правде говоря, два предположения могли бы ограничить важность этих замечаний. Если бы такое глобальное движение, как движение экономики, было как глобальное реальным, то события на низшем уровне казались бы неспособными остановить или отклонить это движение. Впрочем, если детерминизм охватывает все общество, то можно понять исчезновение акцидентов, которые отмечают случайные встречи частных детерминизмов.

Чтобы выйти по ту сторону, следовательно, нужно было бы (и мы снова таким образом найдем вопросы, поставленные в конце предыдущей части), преодолеть распространение неполных закономерностей, либо придать макроскопическим связям нечто вроде объективности. В следующих параграфах мы постараемся ответить на эти вопросы.

\*\*\*

Обоснованно ли остановиться на этом примирении? Обоснованно ли одновременное сохранение истории и социологии, случайности и закономерностей? Мы так не думаем, совсем наоборот, интерпретация различных каузальностей на базе специфических интенций позволяет нам редуцировать мнимый парадокс, снять псевдопроблему.

Как мы видели, историческое исследование отвечало на реакцию против ретроспективной иллюзии фатальности: отсюда стремление к воскресению, точнее, стремление перенестись в момент действия, чтобы сделаться современником участника событий. Поэтому поиски ответственностей, отрицание детерминизма, который помещает событие среди нормальных связей исторической совокупности, одним словом, попытка вообразить, что все вещи могли бы совершаться иначе, почти неизбежно ведет либо к отдельным данным (в противоположность к констелляции), либо к единичным данным (в противоположность к общим признакам). Социологическое исследование, по существу, склонно к противоположной цели.

Предположим, что социолог изучает причины самоубийства. Даже по той лишь причине, что он феномен рассматривает как социальный, он его, так сказать, будет спасать от личной свободы воли, вырывать из истории и отделять от темперамента индивида, он берет в целом самоубийства, их частоту и анализирует обстоятельства, в зависимости от которых изменяется коэффициент. По определению он не интересуется ни внешними, ни внутренними акцидентиями, которые могли детерминировать то или иное самоубийство, он выясняет только регулярности, потому что ищет только их. Конечно, он может описать, но не найти: если бы социальные antecedенты не были ни благоприятными, ни неблагоприятными, то социолог рисковал бы тем, что не смог бы извлечь из цифр закономерные ковариации, которые он имел в виду. Но, по меньшей мере, *природа ответа имплицитована вопросом.*

Кроме того, начиная с того момента, когда социолог формулирует проблему в общих терминах (каковы причины, детерминирующие войны?), он предполагает, что эти причины установлены, он забывает или не хочет на-

помянуть себе, что момент и особенность каждой войны связаны с индивидуальными инициативами или неожиданными встречами, т.е. с фактами, внешне чуждыми всякому правилу. *Для построения детерминизма социолог по профессиональной обязанности признает его существование.*

Итак, напоминаем еще раз, что детерминизм не есть простое применение к истории всеобщего принципа каузальности, а есть определенная философия истории. Неважно, что в каждом случае всеобщий antecedent приводит к всеобщему консеквенту. Предполагаемый социологом детерминизм осуществляется на определенном уровне, социолог в основном озабочен (иной раз только ими) ситуациями, массами, макроскопическими закономерностями. Он ссылается на так называемый постулат всякой науки для оправдания своей точки зрения как специалиста.

Конечно, традиционная философия историка, делающая акцент на отдельных данных, на случайности, на индивидуальных поступках, тоже подразумевается. И мы не думаем о том, чтобы предпочесть одно

другому, поскольку утверждаем, что нельзя вообще выбирать между двумя особыми перспективами, между двумя аспектами истории. Философ не может выступать в роли арбитра псевдофилософских дискуссий ученых. Критическая рефлексия вскрывает причину споров и их тщетность.

Человек действия одновременно использует социологию и историю, потому что свое решение он обдумывает сразу в единственной и глобальной ситуации и в зависимости от элементов, которые могут воспроизводиться, следовательно, могут быть изолированными. Элементарные правила дают возможность предвидеть последствия события, которое решение индивида вводит в ткань детерминизма. Но своеобразии ситуации оставляет место инициативе и инновации, вместе с тем она уточняет частичные закономерности. Человек действия нуждается как в этих своеобразиях, так и в этих случайностях. Без них он будет сведен к роли исполнителя судьбы. Без них он будет свободным, но слепым и, следовательно, бессильным. Если бы макроскопический детерминизм был одновременно всеобщим и реальным, то у личности не было бы никаких ресурсов и она бы занималась осуществлением трансцендентного веления (ибо она находилась бы на недоступном уровне). Если только он не стремится открыть в реальности за пределами *средств* и *возможностей* высшую цель, которую он должен преследовать. Действительно, в этом случае прошедший через акциденции частичный детерминизм недостаточен, нужно было бы прочесть закон об эволюции, который поневоле привел бы людей к известному и фатальному будущему.

## § 2, Социальные и исторические законы

По происхождению понятие закона ничего общего не имеет с понятием причины. Последнее применяется к силе, к созидательной мощи, которая порождает следствие. Понятие закона указывает на закономерности, причину которых ищут и предписаниях высшей силы. Поэтому мисти-

418

419

ческие осадки, раскрываемые анализом, совсем разные. Конечно, можно было бы заметить идею предписания, навязанного сверху, или идею рациональности, которая направляла бы необходимые повторения одних и тех же последовательностей. В особенности исторические и главным образом экономические законы сохраняют кое-что из этих экстраординарных свойств.

В позитивистской логике, кажется, причина и закон неразделимы; поскольку причина определяется как постоянный антецедент, всякая каузальная связь имплицитно закон, если по крайней мере придерживаться формулы О.Конта: закон есть постоянная связь сосуществования и последовательности. В самом деле, чем отличаются оба понятия? Следует перечислить множество отличий.

Прежде всего причина уже находится по эту сторону от закона. Можно говорить о причинах, а не о законах самоубийства, так как устани-ленные связи суть: а) макроскопические, б) исторические и единичные (так тесно связанные с исторической совокупностью, что всякая генерализация кажется сомнительной). Также можно указать на последствия, а не на законы девальвации, настолько следствия, изменяющиеся вместе с обстоятельствами, кажется, глухи к абстрактному истолкованию. В этом смысле, закон, на мой взгляд, представляет собой первое преодоление каузальности в двойном направлении общего и микроскопического (к тому же чем больше приближаются к элементарному уровню, тем связи имеют больше шансов воспроизводиться и таким образом приобрести широкое поле применения).

Но в другом смысле именно причина представляет собой преодоление закона. Причина гравитации, которую так долго искали, показала механизм действия на расстоянии. Можно обозначить два типа каузального объяснения закономерной связи: либо закон имеет более широкую надежность, из которой можно было бы дедуцировать каузальное объяснение, либо он есть типичное предположение, молекулярные данные, позволяющие реконструировать общие данные (например, атомистическая гипотеза по отношению к теории газа). Обе эти гипотезы могут быть эквивалентными, если постепенно все подпорки превращаются в отношения таким образом, что данные на низшем уровне сводятся в свою очередь к уравнениям. (Очевидно, что мы оставляем в стороне философские интерпретации принципа законности и каузальности.)

В какой степени это стремление к объяснению законов имеет эквивалент в истории или социологии? Если, как мы уже до сих пор наблюдали, социологические связи носят бессвязный характер, то мы имеем фундаментальное отличие, ибо было бы невозможно обнаружить объяснение закона в высшем законе. Зато закономерности допускают психологическую интерпретацию: поиск мотива и побудительной причины

эквивалентен каузальному объяснению в естественных науках. Можно было бы даже сказать, что здесь, как и там, наблюдается стремление к одной и той же цели: познать действительность. Индивидуальные сознания представляют элемент, жизнь человека как последняя подпорка скрывается под наблюдаемыми закономерностями. Не отрицая полностью аналогию, различия ее во многом превосходят. Стремление к реальности на самом деле завершается диаметрально противоположными ре-

зультатами. Там оно продолжается бесконечно через все более и более точные отношения, здесь оно быстро фиксируется в психологических или рациональных связях, которые, несмотря на их ненадежность, завершают исследование.

С другой стороны, можно было бы, как Симиан, считать, что характерной чертой каузальности является обозначение смысла связи, установленной между двумя факторами. Вместо функциональной взаимозависимости (количество денег и цены) здесь можно отметить порядок последовательности. В связи с теорией Симиана мы видели важность этого замечания (распределение сериями, выяснение перводвигателя). Мы не думаем, что сравнение с репрезентативными теориями (механистическая теория против традиции энергетизма) оправдано, но в зависимости от формы выражения идея играет решающую роль. Вместо того чтобы затеряться во множестве функциональных связей, которые внешне оставляют свободным выбор термина, которого касается свободное действие, удается уточнить первичные факторы, диктующие всякое экономическое развитие.

Мы не должны снова возвращаться к вопросу, который выше рассмотрели. Мы резюмировали классические различия, чтобы дать окончательное определение, которого мы придерживаемся. В самом деле, нас здесь интересуют только социальные и исторические законы, которые указывают на распространение каузальной мысли. Однако когда речь идет о социальных законах, то мы находим две формы этого распространения: некоторые экономические законы, видимо, организуются в систему, другие применяются ко всем обществам и указывают на необходимые признаки человеческих групп во всех эпохах и во всех широтах (законы элиты, закон распределения богатств). С другой стороны, исторические законы отличаются от социологических связей, которые мы изучили, тем, что они *в основном* являются историческими. Они ценны для необратимых изменений: лингвистические законы, которые излагают закономерный переход от одной формы к другой, или политические законы, которые формулируют типические последовательности режимов или учреждений. Наконец, встает вопрос о том, в каких границах существуют такие исторические законы. Открывают ли законы, действительные для целостного становления или только для изолированных секторов исторической реальности? Мы изучим эти три пункта: а) социальные законы, б) частные исторические законы, с) проблемы законов исторической целостности.

\*\*\*

Мы не будем изучать теоретическую мысль. Это было бы объектом другой науки. Мы ограничимся несколькими замечаниями, чтобы показать, что, какова бы ни была логика теоретической мысли, наши результаты не будут скомпрометированы.

Известно, в какой степени понятие экономических законов двусмысленно, в какой степени оно сохраняет иррациональные остатки: идея *предписания* выходит на поверхность этих так называемых констатации: экономический порядок получает особое достоинство, как будто он соответ-

420

421

ствует провиденциальной гармонии. Вот почему никогда не ставили вопрос, являющийся для теории эквивалентом вопроса, который мы ставим перед историей: существует ли *даже по праву* единственная экономическая теория? Парадоксальный вопрос? Нисколько, ибо всякая теория допускает упрощение реальности, рациональную конструкцию на базе более или менее ложных гипотез. Априори ничто не мешает, чтобы экономика не имела выбора среди многочисленных первичных гипотез. Можно ли сказать, что только одна соответствует реальности? Да, бесспорно, если теория, как в концепции Симиана, включена в реальность таким образом, что духу остается только ее расшифровать. Но мы уже видели, что недостаточно экспериментирования для доказательства теории, что вмешивается концептуальное рассуждение, чтобы сравнить рациональную необходимость со связями, которые были выявлены экспериментальным путем. Вместе с тем снова терзают сомнения: возможно ли постичь другие прогрессивные экономические организации? Является ли законом природы или императивом коллективного разума чередование циклов, сопровождаемое разрушениями?

Какова бы ни была эта *плюралистичность по праву*, мы являемся свидетелями *плюралистичности по факту*. Отсюда следует противоречивость конкретных объяснений. В самом деле, один из самых практикуемых экономистами закон каузального анализа равносителен сравнению схем и реальности. Например, в теории безработица должна быть устранена при условии, что зарплата приблизительно уравнивает предельную производительность. Поскольку безработица не устраняется и становится постоянной, то это свидетельствует о том, что одно из теоретических условий не было соблюдено: рост зарплаты сверх предельной производительности становится причиной феномена, который противоречит предполагавшейся гармонии. Можно заметить непосредственно, что такая интерпретация не встретит с необходимостью ни исследования, соответствующего методу Симиана, который он применял для различения антецедентов и их зависимостей, ни тем более детерминации причин на базе другой схемы (например, марксистской схемы). В этом смысле практически один и тот же факт имеет различные объяснения, так же, как ученые увеличивают противоречивые предписания (экономьте, не экономьте). Третьей судьба, может быть, потребовал бы доступного знания, но для настоящего времени недостижимого.

Не компрометируя наше собственное исследование, тем не менее мы можем поставить под сомнение природу экономической теории. Как бы то ни было, случай с экономикой уникален. Есть другие системы (например, юридические), но они идеальны, а не материальны, хотя их идеальность отражает созидание самой истории (а не историка). Больше того, теории представляют ценность для исторически своеобразной определенной экономической структуры. Особняком находятся некоторые очень общие высказывания, которые могут найти место в *вечной экономике*, высказывания *классиков* соответствуют капитализму и применимы только к нему: кажется, чередование фаз не найдет места в полностью управляемой экономике. Теории (кроме теории Маркса) выявляют только функционирование системы, механизм, п

422

ответствии с которым она воспроизводится. Историческое познание г« своими ограничениями снова становится необходимым для наблюд\* и описания необратимой эволюции этой самой системы. Наконец всякая теория имеет частичный и абстрактный характер: она не исчерпывает ни экономическую жизнь, пережившую политические или психологические инфляции, ни тем более совокупность социального пейзажа каким является капитализм. Поэтому теоретическая систематизация поставляет всего-навсего один элемент исторической мысли, которая раскрывает его недостаточность и ирреальность путем сравнения с конкретным.

\*\*\*

Из статистического закона, пригодного для любого общества, мы возьмем формулу распределения доходов, разработанную Парето. Всюду и везде якобы имеется пирамида судеб: много бедных на очень широкой базе, мало богатых на очень узкой вершине.

Прежде всего допустим, что этот закон был подтвержден всеми известными цивилизациями. Но отсюда не следует, что он пригоден для всех будущих режимов или, по крайней мере, такая экстраполяция содержит долю риска. Сравнение обществ с целью установления распределения судеб в самом деле неизбежно предполагает исключение необратимой эволюции; если она имеет место, то не ведает возможности инновации. После всего этого самые убежденные социалисты не могут не признать, что экономическое равенство (более или менее полное), которого они желают, никогда еще не было реализовано. Пусть будет малоразумно, малоосторожно на это надеяться, пусть. Но их надежда не превращается в абсурд, как и закон, базирующийся на опыте, не способен на вечное стремление к будущему.

К тому же допустим, что этот закон подтверждается, по крайней мере в какой-то степени, в будущем обществе. Допустим, что всего-навсего можно редуцировать высоту основания к вершине пирамиды (т.е. сократить интервал между самым большим и самым маленьким доходами), что можно увеличить число богатых и средние доходы. Значение закона будет зависеть от значения, которое придадут этим изменениям по отношению к постоянным данным. Имеет ли смысл вначале ликвидация чрезмерных доходов, сведение большинства населения к среднему уровню? Здесь речь идет об экстраординарных предпочтениях, и эти предпочтения диктуют не истинность или ложность закона, а интерес, который к нему проявляют. Если предположить, что он не запрещает желаемую модификацию, то поле инициатив для действия, которое он позволяет, оказывается более важным, чем границы, которые он фиксирует .

В общем виде напрашиваются два замечания по законам такого типа: они никогда не диктуют позитивную и императивную максиму. В самом Деле, они применяются ко всему обществу, но в нем они выделяют какой-

либо признак и, следовательно, в этом смысле являются частичными (слово не нужно понимать пространственно). Вместо рассмотрения распределения судеб можно фиксировать внимание на отборе богатств.

423

на делах, которые даруют привилегии и силу, на человеческих связях между экономическими классами и т.д. Столько разных точек зрения, на которых стоит социолог, чтобы изучать человека действия, чтобы трансформировать социальную действительность.

Социальные законы такого типа не означают преодоление социологической каузальности. Несмотря на их более широкое применение, — поскольку они подтверждаются всеми обществами, — несмотря на их значение для глобальной системы, они не преодолевают границы фрагментарного детерминизма, который устанавливают социолог и политик для выяснения их действия, без его подавления, чтобы осмыслить реальность не отказываясь от самостоятельности суждений.

\*\*\*

Существование исторических законов является объектом бесконечных ученых споров, поскольку значение термина двусмысленно. Если под ним подразумевать всякую закономерную последовательность отношений, то можно наблюдать в истории человечества такие повторения. Действительные проблемы, как мы уже видели, касаются способа установления связей, конструкции отношений, уровня, где осуществляются закономерности, и т.д... Но обычно термин «исторический закон» пробуждает более точную идею историчности. В той мере, в какой больше требуют *историчности*, закон склонен к исчезновению. Ибо в конце концов единственное и необратимое становление по определению своему не предполагает законов, потому что оно не воспроизводится, — если только не через возврат к истокам, — нельзя представить приказы высшей силы, правила, которым подчиняется все движение. Мы будем следить за поступательным движением, точку отправления и точку прибытия которого мы только что указали.

Среди эмпирических правил, примеры которых мы брали в творчестве Макса Вебера, было бы напрасно различать исторические и социальные законы. Связи также соединяют между собой взаимоотношения в данном обществе, как антецедент какой-то модификации. Влияние экономики на право способствует развитию той или иной черты законодательства, ориентации в том или ином направлении его изменений. Возьмем более ясный пример: возврат к повседневной жизни харизматической власти (распределение мест между преданными вождем, охлаждение веры и т.д.) указывает на типичную эволюцию, являющуюся одновременно необратимой в каждом представлении и законной, поскольку многочисленность примеров показывает нечто вроде необходимости.

Без труда устанавливают частные исторические законы. Приведем классический пример, связанный с лингвистическими законами. Переходя от одного языка к другому, звуки, смыслы регулярно подвергаются тому или иному изменению. Особенно подходящий случай: трансформация необратима и тем не менее проверяема путем эксперимента, ибо наблюдают многочисленные примеры, и пусть психологические или физиологические мотивы дают отчет об исторической ориентации.

По мере того как поднимаются до высшего уровня, возрастают трудности, потому что уменьшается число показателей и причина эволюции становится неясной. Рассмотрим другой классический пример — последовательность форм правления. Это исторический закон, истоки которого восходят к греческим философам. Прежде всего, необходимо точно определить демократию, аристократию, тиранию и т.д., чтобы сравнение исторических случаев было строгим. Затем для получения достаточных показателей нужно, чтобы речь шла либо об одном цикле, либо о том, чтобы можно было наблюдать эволюцию в нескольких странах. Греки исходили из этой двойной верификации. Сегодня мы наблюдаем не только благоприятные случаи. Некоторые демократии продолжают без вырождения. Более того, эти типичные эволюции имеют макроскопический, изолированный и упрощенный характер: они заменяют каждую конкретную историческую последовательность схематической картинкой, они изолируют политический сектор коллективной жизни, группируют под общие понятия множество событий и действий. Их развертывание приостановлено внешними условиями. Их неточность огромна, ибо ритм становления не зафиксирован. Их повторение сомнительно, пока причины этой макроскопической регулярности не

выяснены.

В книге Сорокина можно найти длинный список социальных циклов, которые якобы наблюдали. Учреждения, идеи, население, распределение национального дохода, благосостояние и бедность наций, — все эти феномены познают чередующиеся движения противоположного смысла. С точки зрения Парето, происходит обновление элит, в общем виде за элитой, которая опирается на силу, храбрость, насилие, следует буржуазная плутократическая элита, инструментами которой являются хитрость, интриги и идеология. То же самое касается роста народонаселения, в котором якобы имеются фазы распространения, за которыми следуют фазы регрессии или по крайней мере замедленного распространения.

Ничто нам не позволяет ни подтвердить, ни априори опровергнуть существование таких циклов. Почему только экономика о них свидетельствует? Лишь заметим, что чем более интересны циклы, тем менее они доказуемы и тем более формула туманна. Опыт свидетельствует, что учреждения, идеи, догмы зарождаются, развиваются и умирают. Но, кажется, никакой закон не фиксирует скорость этих изменений, что ограничивает значение и применение таких общих понятий. Больше того, ни в одном случае не смогли доказать бесконечное воспроизводство цикла; можно признать такое воспроизводство в ограниченных пределах, но не на протяжении всей истории.

Итак, циклы и исторические законы могут показать преодоление фрагментарного детерминизма лишь при условии выполнения того или иного положения из этих условий: применяться к истории, имеющей временно интегральный характер (так, чтобы закономерность на протяжении всей продолжительности исключала акциденции, по крайней мере в рассматриваемом секторе), применяться к исторической целостности (таким образом, чтобы исчезли пертурбационные влияния и чтобы был принят макроскопический закон, не встречая никакого сопротивления). И то, и другое условие могут быть удовлетворены независимо друг от друга. Чтобы установить реальную и бесконечную перподич

424

425

ность, необходимо связаться с конкретным вместо конструирования схем. Чтобы раскрыть общие законы эволюции, наоборот, нужно разработать систематический компаративный метод. Мы сейчас быстро рассмотрим эти две проблемы. Вначале отметим результаты предыдущего исследования: частные исторические законы составляют только специфическую форму фрагментарного детерминизма, который мы исследовали в предыдущей части. Ни методы верификации, ни качество результатов не отличаются. С точки зрения логики, мало значения имеет то, что показатели обеспечиваются циклическим возвратом или сближением обществ, но без связи.

\*\*\*

Возможно ли в позитивном духе выявить ритм всей истории? Приблизительно так формулируется последний вопрос, который подсказывает временное или пространственное распространение исторических законов. Мы должны полностью абстрагироваться от ценностных суждений, которые предполагают прогресс или упадок. Для некоторых свойств, поддающихся объективному наблюдению (рост населения, распределение доходов, богатство наций), сама наука, а не философия, будет изучать ход исторического движения.

Фактически временное распространение, очевидно, не имеет успеха. Ни в экономике, ни в народонаселении, ни тем более в политике не наблюдается вечный цикл, который проходил бы через переломы исторической непрерывности. Зато логически внутри исторических целостностей можно представить себе подобное распространение: тот или иной сектор социальной действительности подчиняется чередованию фаз от начала до конца (по меньшей мере, целостности).

Поэтому вначале рассмотрим пространственное распространение. Существуют или нет законы культурной эволюции, годные для эволюции каждой культуры, верифицируемые сравнительным наблюдением всех культур? Очевидно, такой вопрос априори не содержит ответа. Никто не может предвидеть и фиксировать заранее крайние пределы макроскопического детерминизма. Практически неизвестен никакой закон такого общего порядка, который был бы признан всеми историками или большинством из них. Но является ли идея таких законов логически абсурдной или противоречивой?

Каковы теоретически необходимые приемы, чтобы позитивно установить такие законы? Вначале социолог устанавливает границы систем, трансформации которых сравнивает. Пока речь идет о частных законах, это разграничение как особая форма отбора обосновано незначительно; плодотворность доказывает

обоснованность. На этот раз, поскольку мы ищем реальные и целостные эволюции, единство науки должны воспроизводить единство истории. Иначе говоря, именно сравнение постепенно предлагает искомые единства. Фактически расчленение и сравнение становятся взаимозависимыми. Практически это расчленение изменяется вместе с любознательностью историка: Лампрехт придерживался национальных единств, Шпенглер — культурных, Тойнби тоже имел в виду культурные системы, но его *интеллигибельные поля ис-*

*следования* не совпадают с интеллигибельными полями исследования

Шпенглера.

Эта множественность индивидов затем позволяет комбинировать особенность каждой истории с повторением, в противном случае всякий закон исчезает. По мнению историков, сходства от культуры к культуре и своеобразие каждой из них варьируют. Больше того, этот синтез индивидуальности и закономерной эволюции обязательно ведет к биологической метафизике. Типические фазы у Лампрехта, как и у Шпенглера, соответствуют различным периодам жизненно необходимого становления. Впрочем, обе попытки довольно различны, потому что Лампрехт определяет каждую историческую эпоху через *психологическую доминанту*, начиная от индивидуальной психологии и кончая коллективной, фактически в разных терминах: символизм, конвенционализм, индивидуализм, субъективизм служат прежде всего в качестве синтетических принципов для организации уже известной материи. Зато эта психология нам предлагает объяснение механизма эволюции, а именно познание законов дезинтеграции и реинтеграции. Напротив, Шпенглер со смесью фантазии и интуитивного проникновения применяет дискриминационное сопоставление, которое одновременно выявляет параллелизм фаз и своеобразие каждой целостной истории. Есть ли необходимость отмечать долю произвола, проявляемую в этих синхронических картинах?

Нужно ли идти дальше? Есть ли противоречие между морфологией и законностью (в том смысле, которое научное познание придает этому термину)? Между макроскопическими законами и элементарными закономерностями интервал кажется огромным. Более того, здесь повторения неизбежно в численном отношении сокращаются. Наконец, не занимают ли ни изолированием, ни конструкцией одних и тех же терминов, но претендуют подчеркнуть аналогию несравнимых историй. Чтобы трансформировать эволюционные схемы в законы, нужно еще уподобить аналогию и идентичность, последовательность аналогичных фаз смешивается с возвратом одних и тех же феноменов.

К тому же мало значения имеет соответствующее логическое понятие. Главное состоит в том, чтобы подчеркнуть основное сомнение и, так сказать, внутреннюю бесподобность таких панорамических видений. Пусть выясняют некоторые частичные закономерности (либо некоторые секторы, либо некоторые свойства) путем сравнения культурных систем, гипотеза априори приемлема и даже вероятна. Но для того чтобы прийти к неумолимым законам универсальной истории, нужно придать каждой индивидуальности автономию и абсолютное своеобразие. Однако достаточно непрерывности духовной эволюции (непрерывности, по крайней мере, относительной), чтобы сделать такое предложение, по меньшей мере парадоксальным (что не устраняет самостоятельности каждой культуры, взаимосвязи математических истин, открытых греками и интегрированных в современное научное здание, вместе с философией и жизненной позицией греков). Изоляция культур снова оставляет место связям, обменам и заимствованиям. Поздние культуры не начинают всякий раз с той же точки, с которой начинали ранние культуры. И в позитивном плане чаще встре-

426

427

чают рассуждения о так называемой фатальности, которой они будто бы подчиняются.

Двойной западной традиции — единство человеческой истории и тысячелетняя эволюция к более или менее заранее зафиксированной цели — Шпенглер противопоставил две противоречащие догмы: неизбежные циклы внутри отдельных культур. Но в любом случае эти догмы не могут базироваться на каузальных высказываниях. Действительно, в той мере, в какой поднимаются на более высокий макроскопический уровень, возрастает произвол в организации и отборе. Позитивно интерпретируемые легальные связи всегo-навсего отмечают типичные частичные эволюции, становящиеся более или менее правдоподобными благодаря приблизительным сопоставлениям. Чтобы их освятить как рок, социолог заменяет вероятностные рассуждения метафизическими предписаниями. Слишком яркие индивидуальности якобы слепо

подчиняются трансцендентным законам, которые с помощью чуда индивидуальный мозг якобы смог расшифровать.

\*\*\*

Таким образом, своеобразие исторического закона по отношению к каузальным связям приводит к макроскопическому и целому, либо к претензии уловить закон необратимого становления. Может быть, именно эта последняя претензия играет решающую роль, ибо в законах эволюции теологические воспоминания смешиваются с позитивными понятиями. Конечно, эти понятия можно рассматривать как остатки, очищенные от провиденциальной мистики. Необходимо еще раз подчеркнуть общность, существующую между теми и другими, идентичные гипотезы, которые оправдывают сближение энциклопедических социологии и традиционных философий истории.

Каковы вопросы теологического происхождения, которые могла бы взять и сохранить наука, поскольку они по праву не преодолевают научное значение? Прежде всего, кажется, что *тенденциями эволюции* являются преобразования этих законов, имманентных становлению, которые представляли по эту или по ту сторону феноменов. В самом деле, всякий индивид стремится к тому, чтобы оказаться в истории, отметить точку, где занял бы видное место в эволюции экономического или политического режима, с которым волей-неволей связан.

Таким образом, можно было бы сегодня отметить самые характерные преобразования капитализма с начала века, можно было бы расположить в ряд эти различные преобразования, было бы достаточно продолжить мысленно эту своеобразную последовательность, чтобы выявить тенденции эволюции. Логически эти тенденции опираются на единственный показатель, они просто представляют продолжение в будущее, в зависимости от вероятностей уже известного прошлого. Вероятность может быть подтверждена анализом настоящего, выяснением глубинных причин в структуре самой экономики, которая дает отчет о наблюдавшихся и предполагавшихся изменениях.

В соответствии с социальной сферой, зги высказывания проходят все оттенки, начиная от туманного правдоподобия и кончая вероятностью.

близкой к надежности. Три фактора определяют эту надежность: во-первых, анализ настоящего, который обосновывает предвидение, более или менее близкое к необходимой теории, идеальной формой которой является марксистская схема (упадок неизбежно следует из внутренних противоречий, направление становления так же фатально, как современный процесс, в соответствии с которым воспроизводится капитализм). Во-вторых, распространение и уточнение данных, которые истолковывают. В-третьих, изоляция сектора, об изменениях которого идет речь. В случае с экономикой обособление проявляется довольно широко, чтобы с оговорками о предполагаемых неожиданных потрясениях, дескриптивные предсказания подтвердились довольно широко (здесь мы думаем о предсказаниях такого порядка: упадок либерализма и конкуренции, рост вмешательства государства и т.д., а не об относительных предвидениях, связанных с ценами и с циклами цен, базирующихся на закономерностях). Зато как только без ограничения растягивают поле применения, следовательно, как только суждения начинают опираться на довольно произвольный отбор, вероятность утверждений быстро уменьшается. Каждый себе строит свои тенденции эволюции. Каждый ссылается на ту или иную совокупность фактов, и снова встает вопрос: подчиняется ли вся история определенным *тенденциям*, которые индивид может расшифровать в фактах?

Близки к этим тенденциям эволюции *законы тенденции*, которые указывают направление, на которое ориентируется определенная частная история. Так, например, социологи формулируют тот или иной религиозный закон: например, закон персонализации или спиритуализации, боги якобы все больше и больше становятся личностями, религии все больше и больше этическими. Но эти так называемые законы, если они дедуцируются из простых констатации, представляют риск для всех экстраполяции на базе фрагментарных данных. В определенное время наблюдают движение в определенном направлении: ничто не запрещает регрессии или отклонения. С другой стороны, эти законы приобретают подлинно научный характер, когда они подтверждаются или объясняются элементарными психологическими или логическими истинами. В истории так долго верили в прогресс, что в разуме увидели естественную зрелость человеческого духа, в суевериях прошлого эквивалент наивных мечтаний. За неимением психологии или логики все свели к чистой эмпирии: этот историк должен прочесть закон чередования, другой закон деградации... Может быть, удастся верифицировать эти частные законы, но хотели бы уловить закон частичной эволюции на протяжении всего времени или всей эволюции. Однако наука, кажется, не способна присоединиться к стремлениям философии.



Мы всегда обнаруживаем ту же сомнительность в отношении ритма единой истории либо истории в своей совокупности. В предыдущем разделе мы видели, что историк посредством выбранных им ценностей, а также посредством занимаемой им позиции в состоянии определить этот ритм. Зато кажется, что объективной науке, по крайней мере, позитивной науке не удастся ответить на эти вопросы (но праву и фактически они являются вопросами), потому что она не знает о существовании та-

428

429

ких законов. В сущности незнание нормально, ибо для того, чтобы заметить необратимый или циклический ритм становления, определенное направление или отсутствие какого-либо направления, нужны будут упрощение, регулярность, непрерывность, что исключает акциденции и сложность социальных событий. Вынужденный выбирать, историк тем самым рискует заменить свои предпочтения экспериментом или, по крайней мере, подчинить эксперимент предпочтениям, если только в природе человека и духа он не различает неизбежное призвание. За неимением этого каузальная мысль завершается только более или менее случайными обобщениями, более или менее частными законами — сконструированными и вероятностными формулами, которые вера и страсть возводят в фатальность.

### § 3. Каузальный синтез

До сих пор мы не нашли те принципы систематизации, которые ищем. Ни единство исторических и социологических каузальностей, ни социальные или исторические законы не отвечают требованиям синтеза, потому что они не преодолевают разбросанность и фрагментарность детерминизма. Социальные законы охватывают в некотором смысле более обширную систему, они распространяются на большую продолжительность, они группируют факты на более высоком уровне. Вместе с их расширением растет их ненадежность, но они остаются частными и бессвязными. Однако вся история в одном смысле решает проблему систематизации. Исследование начинается с одного конца и поднимается до определенного конца, выбор точек отправления и прибытия остается внешней для каузальной мысли. Тем более что в непрерывном рассказе необходимые связи нуждаются в организации.

Мы последовательно рассмотрим три вопроса: существует ли, можно ли обнаружить *примат* той или иной причины? Можно ли перечислить *все* причины? Можно ли выделить среди таких типичных причин постоянные связи? Эти три вопроса, естественно, подчинены основному вопросу этого параграфа: может ли сама каузальная мысль давать принципы систематизации?

Такого рода утверждения, как «*идеи правят миром*» или «*производственные отношения составляют детерминирующий фактор исторического развития*», являются банальными и спорными. Но очень редко думали о том, чтобы подвергнуть критике претензию формулировать подобные утверждения. Философично ли задаваться вопросом о том, что правит миром — идеи или интересы? Является ли более философским вопрос о том, в самом ли деле производительные силы суть *первоначальный* или *исключительный*, или *господствующий* фактор истории? Мы возьмем этот последний тезис как пример, мы его в общем будем критиковать (критика будет касаться также всякой теории первичного фактора).

Оставим в стороне сомнения, связанные с составлением терминов: нужно ли исходить из производительных сил или из производственных отношений? Охватывают ли они все юридические законы и некоторые политические формы или только технику и экономическую организацию? Если расширять чрезмерно первичный фактор, то не будут ли внутри него открывать действительную первоначальную причину? Каждый свободен определять по своему усмотрению производственные отношения<sup>43</sup>, и, какова бы ни была дефиниция, эти отношения не будут составлять исключительную причину.

В самом деле, как доказать высказывание: производственные отношения *детерминируют* всю совокупность общества? Будут применять статистическое доказательство с помощью социологических общих понятий: определенное состояние термина «производственные отношения» якобы постоянно приводит к определенному состоянию терминов «политический режим», «идеология» и т.д. Однако такое доказательство терпит неудачу: развитые капиталистические режимы тоже сочетаются с самыми разными политическими конституциями, и эти конституции в какой-либо стране иногда меняются, хотя эти изменения не совпадают с экономическими преобразованиями или не следуют за ними. Политическое развитие, например, обладает определенной самостоятельностью, хотя оно сильно зависит от экономического развития. Будут применять также историческое доказательство: начиная с любого события

движение к первоначальной причине якобы приводит к экономической причине, которая будто бы есть *действительная и последняя* причина. Охотно можно признать, что движение вспять, начиная с любого события, восходит к экономическому феномену. Достаточно довольно далеко продолжить поиск, более того, различные причины так хорошо связаны между собой, что быстро можно натолкнуться на экономический antecedent. Но проблема состоит в том, чтобы выяснить, как этот antecedent может быть *настоящей* или *последней* причиной. Мы рассмотрели механизм исторического исследования: немыслимо, чтобы заранее и вообще можно было сказать, что такой-то antecedent является детерминирующей причиной. По какому праву останавливаются на движении вспять? За пределами экономического antecedenta начнут выяснять другие, неэкономические antecedенты. Как придать смысл выражению «в конечном счете». Как доказать, что именно эта ситуация есть *подлинная причина* и что эта ситуация сама является следствием режима производства?

Можно представить, прежде всего, нечто вроде метафизического различия между сущностью и явлением. Но никто не придал второго смысла этой противоположности, как и все те, кто хочет уловить генеральные линии развития истории, но не соглашается с необходимостью отбора, некоторые марксисты часто склонны к принижению фактов, о которых экономика не дает отчета, склонны считать их вторичными и поверхностными. Статически экономика якобы является базисом; динамически экономика в конечном счете детерминирует будущий

порядок.

Мы можем принять постоянную формулу, но при условии, что она не имеет каузального характера. Действительно, чтобы из нее сделать соци-

430

431

ологическую истину, необходимо сконструировать два термина: причина и следствие (такое-то состояние экономики, такое-то состояние политики), и тогда мы снова придем к доказательству, которое невозможно. Но правомерно *описать* общество, исходя из производственных отношений, хотя эта правомерность должна базироваться на аргументах, являющихся внешними для каузальности, а плодотворность этого метода, может быть, изменяется в зависимости от обществ.

В динамическом смысле формула требует, чтобы, исходя из данных производственных отношений, могли предвидеть систему будущего: в конечном счете коллективная собственность на средства производства заменит индивидуальное присвоение. Что можно сказать об этом предвидении? Если бы экономика повиновалась самостоятельному закону, то были бы возможны также предвидение и объяснение. Но диалектика, которая идет от одной исторической целостности к другой в прошлом, следует не из независимого экономического развития, а из взаимодействия элементов (например, наука, очевидно, реагирует на технику). То же самое касается будущего, нельзя сравнивать экономическое развитие с тем самым движением, которое продолжается, будучи безразличным к внешним влияниям, в русле господствующей линии сложного становления. Сразу же строгость предвидения уменьшается; предположим, что капитализм, запутавшись в своих противоречиях, не способен на прогресс, но тем не менее реакция людей на катастрофу заранее не фиксируется, мелкая пролетаризированная буржуазия способна предпочесть коммунизму другой режим. Следовательно, предвидение может касаться лишь некоторых черт системы (бюрократия, концентрация производства, участие государства в управлении хозяйством и т.д.), а не всей системы или деталей будущего общества и *противоречивые воли касаются больше индетерминации, чем обязательных принципов*, к которым все доктрины приспособляются. Наконец, добавим, что эта возможность частичного предвидения (вероятного предвидения) характеризует не только экономику. Некоторые черты всякой будущей политики могут быть дедуцированы из современной политики. Относительная автономия каждого движения дает понятие об этих фрагментарных предвосхищениях как о неудачных попытках дедуцировать из одного фактора все остальные.

Но могут сказать, что эта жесткая однолинейная каузальность не отвечает диалектическому мышлению, игнорирующему такую причину, которая одновременно не является следствием. Главное якобы состоит во взаимодействии различных исторических сил, где экономика представляет господствующую силу. Мы охотно примем это понятие *взаимодействия*, которое не является ни специфически марксистским, ни специфически диалектическим (взаимодействие становится диалектическим, когда оно вписывается в прогресс, когда антитезис в ответ на тезис, произведение в ответ на действия создателя, детерминируют присоединение к высшему термину, который связывает первые два)<sup>44</sup>. *Существование определяется через*

*взаимодействие*. Если рассматривать две системы — политику и экономику, то конечно, надо будет признать обмен влияниями. Но как только начинают касаться деталей, взаимодействие превращается в постановку проблемы: в каком смысле в

такой-то момент осуществляется действие? Я не утверждаю, что всегда приходят к односторонней связи: формула взаимодействия отражает границы нашего знания и нашего анализа, а также структуру исторического мира. Может быть, на высшем или низшем уровне заметят руководящий принцип.

Что касается господствующей роли, которую отводят экономике в этом универсальном взаимодействии, то плохо видны ее смысл и значение. В философском доказательстве можно представить исключительную или решающую роль экономики или роль, которая предшествовала эмпирическому исследованию. Но если все исторические реальности эффективны, то как заранее можно прокламировать для всех обществ, что такая-то причина играет господствующую роль? Такое высказывание ограничивается бесконечной генерализацией фрагментарных результатов. Конечно, многие марксисты, пронизанные духом научного фанатизма, унаследованного из прошлого века, будут довольны тем, что их философия представляет собой науку, как их наука представляет собой философию. Но если материализм свести к этому простому тезису, то особо важная роль экономического фактора поступательно будет уменьшаться и выигрывает в правдоподобии в той мере, в какой потеряет в интересе. Ибо кто ставит под сомнение значительное влияние экономики на историческое становление?

Во избежание превращения доктрины в туманную генерализацию каузального действия, присущего экономике, могут попытаться придать строгий смысл идее *господства* экономики. Но эта попытка обречена на провал как стремление оправдать исключительную эффективность. По отношению к какому термину следует измерить это господство? Можно ли говорить о таком господстве, которое имело бы место во всех обществах и сказывалось бы на всех исторических феноменах? Такое понимание при условии, что оно не противоречит самому себе, потребовало бы бесконечного доказательства на протяжении универсальной истории. Уже сейчас оно не соответствует нашим знаниям, ибо идеологические, религиозные или политические феномены не имеют в виду в качестве господствующей причины экономику. (Какой экономической причины достаточно для объяснения перехода от политеизма к монотеизму? Для объяснения эволюции современной физики? Крестовых или религиозных войн?) Наконец, мы всегда возвращаемся к одной и той же аргументации: взвешивать эффективность различных antecedentов в каждой ситуации. И как заранее сформулировать единственный и постоянный результат этих единичных оценок?

Высказывания вульгарного марксизма, которые мы только что оспаривали (с нашей точки зрения, всякий марксизм, который выдает себя за науку, а не за философию, есть вульгарный марксизм, потому что он сам себя не осознает), связаны с двойной ошибкой: безоговорочная генерализация суждений, действительных для нашей эпохи, игнорирование философского смысла так называемых научных формул. Маркс прежде всего изучал общество своего времени и думал, что структура общества зависит в основном от экономического режима. Бесспорно, это высказывание точно, но его нельзя применить как таковое ко всякому прошлому. С другой стороны, этот анализ настоящего соединяет-

432

433

ся с философской идеей о том, что человек, прежде всего определяется через труд<sup>45</sup>, а история человечества через изготовление средств производства и, таким образом, самой среды. Отсюда возможность рассмотрения различных цивилизаций в свете условий существования, определяемых техникой и экономикой. Одновременное забвение исторических и философских источников теории породило всякие нюансы вульгарного материализма, всякие вербальные полемики о примате, исключительности и господстве экономического фактора. Споры бесполезные, ибо систематизация на базе того фактора не связана и не может быть связана с каузальной мыслью (и наше опровержение можно использовать в тех же терминах в отношении любого другого фактора). Фактически марксистская систематизация имела антропологический, а не каузальный характер, в качестве центра она имеет определенную идею о человеке, а не эффективность той или иной причины. Поэтому на предыдущих страницах мы не опровергли марксизм полностью, мы не рассмотрели главные идеи марксистской философии, а именно историческую диалектику (образование обществ на базе производственных отношений, интеллигентность связей одной целостности с другой, диалектику — отрицание и отрицание отрицания — исторического движения).

\*\*\*

Перечни причин или исторических факторов многочисленны. И мы не намерены обозреть все эти перечни: нас интересует только принцип классификации; от логики до метафизики, проходя через историю и социологию, все науки интересны в своих попытках.

Мы, прежде всего, будем различать *горизонтальные* классификации — исторические или, так сказать, институциональные классификации, и *пересекающие* классификации, которые, предполагается, воспроизводят объективную иерархию сущностей. Промежуточными являются теоретические, психологические или антропологические классификации, начиная с тенденций человеческой природы. Эти различия не исключают сочетаний. Такая классификация, как классификация Шелера, стремится к синтезу.

Такие логико-метафизические классификации, как классификация Мейнеке или г.Берра — *биологическая, психологическая*, духовная или *случайная каузальность*, необходимость и последовательность — нам кажутся малополезными. Практически историк никогда не знает того, что в представленном ему сложном и конкретном событии относится к каждой категории<sup>46</sup>.

Метафизические иерархии (Конта или Н.Гартмана), взятые как исторические классификации, вызывают то же возражение. Конечно, фундаментальное высказывание «нижнее определяет высшее, которое остается автономным», может быть, имеет философский смысл. Из него дедуцируются связи от жизни к сознанию, от сознания к разуму. Но и в данном случае трудно перейти от этой концептуальной метафизики к исторической реальности. Более того, эти утверждения в той мере, в какой они правомерны, поддаются непосредственному доказа-

тельству (например, в том, что касается неустранимости идей как таковых), и этот последний метод имеет преимущество признавать специфику различных исторических целостностей, не выражать в терминах каузальности различие духовных миров и множество человеческих деятельности.

Бесспорно, горизонтальная классификация избегнет этих критических замечаний. Можно перечислять социальные институты (церкви, семьи, корпорации, государства и т.д.), которые историк снова находит в большинстве случаев, но такое расчленение видоизменяет вместе с обществами и эпохами любознательность ученых. Всего-навсего приведут к *Memento*<sup>\*1</sup> причин, функцией которого является напоминание наблюдателю о том, что следует наблюдать эти различные феномены. Такая классификация нисколько не равносильна систематизации, ибо она оставляет неизвестными причинные связи.

Только классификации смешанного типа отвечают всем требованиям, которые одновременно раскрывают исторические силы через становление и социальные институты, являющиеся их выражением и, так сказать, воплощением. Такова, например, теория Шелера. Она базируется на различении материальных и идеальных факторов. Содержание, *So-sein*<sup>48</sup> идей всегда независимо от социальной реальности, духовный акт индивидуальности биологичен и историчен. Материя только отбирает среди идей те, которые осуществляются в определенную эпоху (Шелер, кажется, одновременно имеет в виду культурную реализацию идей и историю чистых идей). Действия элит якобы составляют позитивный фактор созидания. Свободный в эмпирии дух — свободен в мире. Реальные факторы в каждую эпоху детерминируют настоящее и будущее, фиксируют поле ненадежности. Идеи имеют только власть моментально остановить, замедлить или строго направлять эволюцию, которая совершается без них, если они выступают против нее. Шелер указывает на три *реальных фактора* — сексуальность (семья), воля к силе (т.е. политика) и, наконец, желание существования или богатства (т.е. экономика). Эта теория истории есть перенос философской антропологии: в ней рассматриваются даже свобода и бессилие духа при решении индивидуальной и коллективной судьбы. Социальные институты связаны с инстинктами через конечную цель, которой они соответствуют. Только роль элит характеризует на правах собственности структуру истории. И еще, трансформация элит и обществ объясняется психологическим изменением руководящих групп (торговцы следуют за воинами). А также большую или меньшую свободу по отношению к социальной материи, ее большую или меньшую действенность выражает старение человека, которое отражает коллективную судьбу. Непрерывное господство реальных факторов, закон происхождения идеальных факторов (связи рода в различных эпохах с политикой и экономикой, религии с философией и наукой) являются одновременно антропологическими и историческими, трансцендентными становлению и верифицируемыми им.

Мы подробно не будем обсуждать эти широкие обобщения, имеющие яркий и вместе с тем сомнительный характер. Мы ограничимся нашими принципиальными замечаниями в адрес таких концепций.

Переход тенденций к социальным институтам вызывает два возражения. Шелер признает, что в каждом отдельном действии человек полностью ангажирован. Без голода и жажды не было бы экономики, но без науки современная экономика не постижима. То же самое касается семьи, она предполагает сексуальный инстинкт и понимание юридических норм. Но как дать отчет об этих предполагаемых постоянных импульсах, исторически вариабельных социальных институтах? Теоретическое деление плохо соответствует историческому делению. Идеи и страсти, потребности и знание всегда смешиваются и путаются. Человеческая природа, выделенная абстрактным путем, проявляется только в аспекте конкретно несводимой позиции.

Допустим, что конечная реальная цель здесь и идеальная цель там создают противоречие между двумя классами факторов. Тогда единственным следствием этого будет автономия идей (религия, наука, философия) как таковых. Поскольку идеи становятся силой, интегрируясь со страстями, то мы снова находим многообразие факторов. И снова возникает вопрос, как можно априори, исходя из сверхисторической антропологии, определять отношения между факторами, социальное воплощение которых изменяется вместе с эпохами? Тем более что импульсы, изолированные философом, оказываются неразделимыми во всех социальных институтах: нужно, чтобы отношения между факторами были непосредственно обнаружены и доказаны. Еще раз мы приходим к психологии или метафизике, замаскированной под теорию истории.

Допустим, что эти высказывания, как это иной раз предлагает Шелер, являются самыми общими социологическими законами. Как мы будем постигать примат какого-либо фактора?

Выше мы показали, что нельзя найти основную и исключительную причину для истории прошлого. Удастся ли зафиксировать направляющий фактор если замкнуться внутри какой-либо культуры? Разумеется, что мы ищем каузальную, а не психологическую интерпретацию этого примата: нет сомнения в том, что в зависимости от эпох типы людей разнятся. Шелер дает две формулы: он говорит о *вариабельной независимости* и о факторе, который фиксирует *поле индетерминации*.

Понятие вариабельной независимости, на наш взгляд, бездоказательно. В самом деле, оно предполагает абсолютную автономию частичной эволюции. Но даже в эпоху капитализма движение экономики не носит изолированный или независимый характер. Политика, если она есть следствие экономической ситуации, оказывает влияние на причину. Тоталитарные режимы хорошо доказали, что сила государства не останавливается на границах рынка.

Возьмем другую формулу, т.е. формулу о поле индетерминации. Она кажется более приемлемой, потому что статична, с другой стороны, ее можно защищать бесспорными аргументами. В условиях капитализма некоторые черты общественных отношений или индивидуального существования неизбежны (противоположность классов, роль денег и т.л.). как если бы, действительно, экономика размечала границы, внутри которых действуют изменения, приписываемые другим факторам. В этом смысле формула сохраняет значение. Остается узнать, выступает ли и

каждую эпоху один-единственный фактор, который и предписывает другим феноменам рамки.

Рассмотрим любое общество. С точки зрения природы экономики мы можем сделать вывод об отсутствии некоторых социальных институтов, иначе говоря, о присутствии точно определенных социальных институтов: следствие взаимосвязи, которая объединяет друг с другом различные части целого. Но если исходить из политического, юридического или религиозного феномена, то можно прийти к аналогичным выводам. Определенная политика несовместима с любой экономикой, определенное право тоже несовместимо с любым способом производства и обмена. Всего-навсего в каждую эпоху выбор феномена если не обязателен, то, по крайней мере, особенно удобен и мотивирован. Но какова бы ни была точка отправления, выводы скорее имеют негативный, чем позитивный характер: такая-то экономика исключает такую то политику (например, управляемая экономика, формальная демократия), либо еще выводы формулируются в терминах тенденций: такая-то экономика благоприятствует такому-то виду власти. В той мере, в какой обращаются к более отдаленным феноменам, тенденции становятся менее надежными. Поле вариаций, невозможность точно установить границы есть только метафорическое выражение одновременно социального единства и разъединенности коллективного существования.

Лучшим доказательством того, что эти формулы превышают наше знание, является противоположность между стремлением к ретроспективным объяснениям и бедностью предвидений. Частичные предвидения,

проекты будущего, фрагментарных каузальностей, установленных экспериментально, вполне успешны. Но предвидение, связанное с системой будущего (экономическая или социальная система), есть образ нашей глобальной интерпретации настоящего. Оно фиксирует, исходя из того или иного относительно постоянного данного, некоторые черты других социальных институтов (необходимых или исключенных). С этими позитивными высказываниями сливается память исторических синтезов: показанные в прошлом, общества представляются наблюдателю как массивные единства, выражения силы или воли, которая постфактум приобретает нечто вроде силы. Но в действительности, человек никогда не позволяет себе ограничиться единственной интенцией, он проявляет свою непредсказуемую свободу через многообразие миров, в которых он проецирует свои мечты, надежды или множество образов своей реальной жизни. Единство исторических целостностей, которые историк неизбежно конструирует, не следует из рядоположенности или из сложения элементов, появившихся после расчленения в причинном плане, оно имманентно общности, подсказано нравственной истиной или человеческим призванием.

\*\*\*

*Нет перводвигателя всего исторического движения*, — одним словом, таково заключение нашего исследования. Впрочем, это заключение мы могли прямо дедуцировать из всего каузального исследования, ибо есть

436

437

*противоречие между априорным или апостериорным утверждением каузального примата и методической гипотезой детерминизма, т.е. меж.д\ анализом и сравнением.*

Таким образом мы оговариваем права других методов. Переход от одной целостности к другой может быть понят как необходимость, но не в зависимости от наблюдаемых закономерностей, а путем предпочтения внутренней необходимости интеллигибельных связей. Может быть, диалектика примиряет антитезисы, которые в соответствии с рассудком кристаллизуются в неразрешимые противоречия. Еще необходимо сохранить различия, не смешивать психологию, историю и антропологию, не навязывать каузальной мысли задач, которые превышают ее способности и, может быть, способности человеческого духа.

## § 4. Исторический детерминизм

Отрицательные результаты двух предыдущих параграфов нас приводят к начальной точке. Рассеянные закономерности соединяются между собой и с единичными следствиями, чтобы обозначить линии исторического движения, установить границы и предвидеть результаты действия.

Для характеристики исторического детермизма нам остается выделить материальные результаты, включенные в наш логический анализ. Совместима ли каузальность со структурой исторического мира? Превращается ли она в нечто автономное? В целостное и интеллигибельное единство?

\*\*\*

Обычные дискуссии относительно употребления каузального понятия в истории вращаются вокруг первого вопроса, который мы только что сформулировали. Вместо определения причины как постоянного antecedента детерминизм понимают в духе физического детерминизма, в самой твердой форме. Сразу возникает вопрос: существуют ли исторические законы? Подчиняется ли история таким законам? Вопрос темный, имеющий скорее метафизический, чем логический характер, стараются различать конкретно четкие каузальности (психологическую, биологическую, даже социологическую) или еще противопоставляют *историческую случайность природной необходимости* и пытаются найти промежуточное положение между исторической случайностью и природной необходимостью.

Конечно, представленные как причины antecedенты в разных науках являются разными, и в этом смысле исторический детерминизм имеет психологический характер (мотивы, побудительные причины, идеи здесь являются причинами). Механизм обществ тоже, кажется, отличен от механизма физических феноменов, как и последний отличается от витального функционирования. Сравнение этих различных детерминизмов не безынтересно, но либо рассматривают сущности — и мы оставляем в стороне трансцендентные рассуждения — либо срав-

нивают устроенные эксперименты. Не понятие причины варьирует, а конструкция концептов, организация связей. Поэтому *после*, а не *до* логического анализа должно было начаться сравнение структур. Они также поддаются научному наблюдению, как и феноменологическому описанию.

Рассмотрим прежде всего аргументы тех, кто хотел бы устранить каузальность из людского мира. Их можно свести к двум высказываниям: либо утверждают, что последовательности исторических фактов исключают отношения причины и следствия, либо, учитывая признаки событий, удается фиксировать изолируемые регулярности.

Мы сразу же отвергаем первый аргумент. Между причиной и следствием существует не только постоянная связь: в переходе от мотива к действию и от первопричины к следствиям дух открывает истинную интеллигибельность (и возможно, что эта интеллигибельность проявляется на всех уровнях). Но эта интеллигибельность совместима с необходимостью, которая не всегда имеет механистический или физический характер; следствие в истории не соответствует антецеденту как движение шара удару, которому он подвергается, или как расширение тела в теплой атмосфере. Закономерная последовательность представляет необходимое и достаточное условие. Конечно, нельзя установить между двумя терминами уравнения каузальную связь: 2+2 не есть причина 4. Когда историк имеет дело с идеями как таковыми, когда он приходит к рациональным системам, то каузальность исчезает. Но достаточно свести эти системы к психическим данным, чтобы заменить действительные связи привычек мышления исторически специфическим и подлежащим рассмотрению детерминизмом.

Более серьезными являются аргументы, которые ссылаются на случайный, индивидуальный и свободный характер событий и, следовательно, на невозможность сформулировать законы, которые можно сравнить с законами, управляющими природой. Но эта противоположность связана с уже преодоленной эпистемологией. Наука больше не знает этих абсолютных правил, которые подобны предписанию Всевышнего и навязываются миру. Действительно, либо придерживаются приблизительных макроскопических связей, либо представляют себе микроскопическую структуру материи, и тогда далекий от того, чтобы прийти к подлинному атому, ученый продвигается от связи к связи, а крайняя индетерминация становится индетерминацией, которую создает вмешательство наблюдателя. В обоих случаях приходят к сближению: легче согласиться с тем фактом, что все исторические связи были разработаны с помощью концептуального выражения. Здесь и там последний фрагмент и все целое ускользают от объективного познания, как если бы разум был осужден на то, чтобы никогда не достичь объекта, который бы его полностью удовлетворил.

Впрочем, мы не думаем отрицать различия. Три термина: случайный, индивидуальный, свободный метафизически и, если можно так выразиться, метафорически обозначают три признака человеческого становления. Ретроспективная организация фактов, сконструированных на базе событий, исторический детерминизм чужд альтернативе необходи-

438

439

мость — случайность<sup>49</sup>. Историк может встретиться с этим антитезисом, взятом в строгом смысле слова, только в том случае, если он возвысится над реальностью, над своим положением ученого как узника времени, человека, обреченного на то, чтобы оставаться за пределами целостности. Напротив, если противопоставляют случайность необходимости, как акциденцию закономерности, то верно в формальном смысле слова, как и в материальном смысле, что в истории случайность играет особую роль.

То же самое касается метафизики индивидуального. Она ничего общего не имеет с логической проблемой исторической каузальности. Если придать личности (индивидуальной или коллективной) абсолютное единство, то нельзя будет действия или периоды свести к законам, каждый момент будет выражать по-своему это единство без эквивалента. Если и на этот раз мы оставим в стороне эту метафизику, то мы должны будем заниматься только наблюдением и описанием: в самом деле, человек представляет собой относительно закрытое целое. Каждый действует по-своему, если приходит к отдельному решению, то это часто лучше объясняется своеобразием характера, чем общими правилами или обстоятельствами. Практически историк, за исключением биографа, включает действие в среду. Если среда не отзывается на действие, то историк в качестве случайности вводит роль личности. Для него мало значения имеет метафизика индивидуальности: он анализирует действия, их истоки и следствия, а также устанавливает границы адекватных и случайных связей. И когда речь идет о такой более широкой индивидуальности, как нация или культура, он учитывает даже в каузальном устройстве *целостный* характер системы.

Закономерности, установленные в определенном обществе и для определенного общества, как таковые не подлежат обобщению. Абстрактно отсюда следуют три последствия: поле законности связей обычно более ограничено, нормальные условия, в которых эта законность подтверждается, являются более точными и сложными, наконец, каузальные связи (и особенно теоретические связи) иногда объединяются в одну систему, которая отражает историческую структуру.

Мы также отбрасываем сомнения относительно свободы. Если предположить, что допускают свободную волю в самой традиционной форме, то отсюда не следует никакого вывода для исследования. Как указывал еще Макс Вебер, тип свободного действия есть разумное действие. И это действие хорошо понятно благодаря мотивам и побудительным причинам, оно также лучше всех поддается воспроизводству в той мере, в какой ситуация, которой оно соответствует, повторяется. Поэтому метафизическая свобода не подрывает ни предвидение, ни объяснение.

Конечно, тот, кто верит в свободу, может стремиться к тому, чтобы придавать меньшее значение детерминистским интерпретациям. Он поставит под сомнение их законность, поскольку, с его точки зрения, вещи могли бы происходить иначе. Но чаще всего философ, не осознавая полностью, думает об исторической свободе, которая не касается так называемых метафизических загадок, т.е. эффективности встреч или силы воздействия людей (и в частности, индивидуальных волей). Необходимость, которую он отрицает, полностью имманентна и представляет со-

бой необходимость социальных институтов или коллективных движений. Мы признаем, что есть своего рода сходство между метафизической и исторической необходимостью (или случайностью): но не более того, физиологический и психологический детерминизм не мешает некоторым индивидам, всему человечеству победоносно выступать против анонимных сил или тирании вещей.

\*\*\*

Настоящие вопросы возникают *по ту сторону логики*. Они касаются автономии и единства исторического детерминизма, фрагментарность и незавершенность которого мы показывали до сих пор.

Когда историк от объясняемого факта восходит к antecedентам и непосредственно связан с переменными данными, то почти никогда не беспокоится об относительно постоянных данных (физическая среда, раса), которые, конечно, не идут в счет в таком отдельном событии, но которые, может быть, определяют целостность истории или, по крайней мере, некоторый штрих этой истории. Нужно использовать социологический метод, чтобы обнаружить эти влияния, но это на таком макроскопическом уровне, что верификация трудна, если вообще возможна. Историк и социолог, если можно так выразиться, профессионально в основном интересуются историческими и социальными феноменами. Причины, связанные со становлением (природы, расы и часто населения, за исключением неожиданных изменений плотности), историк склонен игнорировать, а социолог колеблется между отрицанием и догматизмом, которые выражают также предвзятость и незнание, ибо невозможность изолировать поступок от таких причин неравнозначна доказательству того, что этот поступок действительно ничего не значит или слаб.

Здесь возникает одно из сомнений, которое кладет отпечаток на целостность исторического детерминизма: как объяснить сам этот детерминизм? Создает ли многообразие рас разновидности культур? Можно ли сказать, что вообще среда, формирующая человека или человеческую наследственность и проявляющаяся в социальных средах, затем моделирует индивидов? Можно ли, наконец, сказать, что собственная природа социальных феноменов помогает понять историю? Между этими вопросами и ответами, которые наука может со всей строгостью дать на них (сравнения, позволяющие противопоставлять человека среде или социальные обстоятельства — расе), имеется пробел, который метафизики стремятся заполнить.

Пробел, бесспорно, неизбежен, но, может быть, менее серьезен, чем думают, ибо *причины, которые нужно анализировать, смешиваются с отношениями, на которые имеют способ воздействовать*. Этими фактами, прежде всего, являются социальные и исторические факты, которые для политика одновременно составляют средства и цели.

Наука останавливается в тот момент, когда философ заменяет политика, а созерцание практику. Человек действия становится на уровень Детерминизма, в который он вмешивается. Философ хотел бы уловить его с высшей точки зрения. Человек действия пытается оценить возмож-



ности, которые создают, или влияния, которые осуществляют относительно постоянные (или трансверсальные) причины, философ видит дальше, он хотел бы измерить эффективность причин, следствия которых всегда спутаны и не поддаются строгому различению, охватить все социальное и историческое целое культуры или эволюции.

\*\*\*

С тех пор как перестали верить в Провидение, напрасно задаваться вопросом о цели истории. Но отсюда вовсе не следует, что гегелевская идея, заменившая божественную силу, должна быть также осуждена как теологическая финальность. Ибо Разум, хитрость которого философ выясняет, может быть, путается с рациональностью, имманентно присущей историческому хаосу. Все согласятся с тем, что индивиды подчиняются своим страстям, что они достигают результатов, которых не предвидели и не желали, что люди сами делают свою историю, хотя этого не осознают. На первый взгляд хитрость Разума отражает аспект, предложенный всякому наблюдателю самостановления: разрыв между целями участников событий и следствиями их поступков. Это тот аспект, который улавливает и устанавливает исторический детерминизм, имеющий всегда макроскопический характер.

Вместе с тем, проблема каузальности парадоксальным образом примыкает к проблеме финальности. Исторические события, трансцендентные индивидам никем не были желательны. На два вопроса наводит формула «хитрость Разума»: существует ли одна хитрость или много хитростей, один детерминизм систем или частичные детерминизмы? Является ли хитрость, по крайней мере, относительно понятной, т.е. может ли быть результат целью сознательной воли?

Каузальное исследование стихийно направляется к ситуациям, где личность исчезает. Социальные институты и привычки, исторические движения (христианство, национал-социализм) коллективные эволюции, — во всех этих примерах отдельные страсти подчиняются общим страстям, поступки каждого — цели, предписанной всем. Поэтому легко описать эти хитрости, из-за которых люди принесены в жертву целям, превосходящим их. Но составляют ли в свою очередь эти цели некое возможное единство? Сопоставимы ли они с историческими, разумными и вместе с тем необходимыми задачами? Если человечество больше не знает ни господина, ни опекуна, то история не имеет неизвестного и фатального конца. Но удастся ли человеку назначать самому себе цель? Или, по крайней мере, может ли он постфактум признать законность того, что было осуществлено, не впадая в пошлость и подлость тех, кто обожествляет успех?

Своеобразие исторического детерминизма состоит в замене непосредственной интеллигибельности отдельного факта другой более ненадежной интеллигибельностью, являющейся одновременно выше индивидов и имманентной их группировке, неизвестной индивидуальному сознанию и, может быть, связанной с человеческим духом. Детерминизм вписывается в реальность и конструируется наукой, он имеет частичный характер и тем не менее безграничен и подмечен заранее.

Историк снова находит окончательные вопросы, исходящие из теологии, но неизбежные для самого человека. Наука находит свое завершение в философии или скорее всего они смешиваются: самый позитивистский ученый стихийно приступает к организации фрагментарных закономерностей, без которых история склонна раствориться в бессвязной множественности и потерять определяющее ее интеллигибельное единство.

## Заключение, Каузальность и вероятность

В эпистемологии естественных наук понятия детерминизма и вероятности постоянно сближаются. Но важно выявить различные значения этого сближения.

1. Прежде всего индуктивная логика легко выражается в терминах вероятности. Если абстрагироваться одновременно от истины и реальности, то остаются высказывания более или менее вероятные. Напротив, если измеряют вероятность, сохраняя а) идею соответствия между мышлением и объектом, б) идею истины, к которой более или менее приближаются, то вероятность отметит расхождение между нынешним результатом и окончательным результатом, когда верификация достигает надежности, а неточность — абсолютной точности. Даже в эту субъективную вероятность вмешивается комбинационная схема, вероятность возрастает вместе с числом и разнообразием экспериментов, потому что случайные встречи,

лежащие в основе видимых подтверждений, представляют более или менее редкие случаи (эквивалент необычайного ряда в рулетке).

2. Вероятность имеет также субъективный характер в ошибках измерений. Здесь комбинационная схема выступает прямо. Допускают, что многочисленные причины определяют минимум ошибок, одни в одном смысле, другие в другом; так якобы объясняется разброс интерпретаций определенной точки зрения, представляющей идеальную точность (и даже флуктуации роста внутри чистых линий потомства).

3. Напротив, вероятность, которая применяется в менделизме, имеет объективный характер в том смысле, что она предполагает в реальности случайную структуру, точное изображение комбинаторной схемы. Действительно, идут от наблюдаемых результатов к предполагаемой схеме. Необходимо вероятностное (субъективное) рассуждение, чтобы сделать заключение о распределении полов в механизме их трансмиссии (следовательно, чрезмерный разрыв между результатами и теоретическими расчетами нуждается в причине, открытии фактора, который благоприятствует определенной комбинации).

Логика менделизма практически осложняется тем фактом, что к комбинационной схеме добавляются последовательные гипотезы (летальные факторы, обмен генами и т.д.), необходимые для рассмотрения результатов, которые не соответствуют предвидениям. Нагромождение вероятностных рассуждений от первых результатов к схеме, затем от

442

фактически признанной схемы к ошибочным причинам, затем от этих причин к новым странностям, — все интерпретации являются своего рода численными данными, — иногда внушает беспокойство. Не задаются вопросом, каким образом можно было бы опровергнуть менделизм, поскольку он по мере накопления новых данных усложняется, но это нагромождение, на мой взгляд, в частном случае выражает запутанное единство факта и идей в экспериментальных науках. (Добавим к этому, что цитологический анализ часто подтверждает гипотезы, взятые из статистики.)

4. Наконец, вероятность — сегодня именно чаще всего об этой идее думают — вмешивается в физику в двойном аспекте: случайная микроскопическая структура (атомы, законы больших чисел) используется для раскрытия наблюдаемых макроскопических законов. С другой стороны, невозможность одновременно фиксировать позицию и энергию электрона выражается с помощью использования вероятности, на элементарном уровне необходимость, которую обычно выражают с помощью трансформации, неизбежно приводит к вмешательству субъекта.

В общественных науках мы легко находим эквивалент методического применения вероятностей. Элиминация акциденций для выделения целостностей заключает в себе вероятностные высказывания, которые можно сравнить с высказываниями в теории заблуждений. Нет никакого резона в том, чтобы внутри региона другие факторы колебания не компенсировали бы друг друга (пример, связанный с самоубийствами).

С другой стороны, определенное число социологических проблем сравнимо с проблемами, которые встречают биологи: исходя из численных результатов, найти структуру реального. В обоих случаях главная трудность та же: истолковать статистические данные, за пределами цифр понять феномены. Даже дальше можно пойти по пути сравнения. Противоположность между результатами Гальтона и результатами генетиков, стремление различать воздействие среды (случайная структура, плюрали-стичность независимых причин, изолированная благодаря чистым линиям потомства) и воздействие генов (случайная структура мендельского типа) напоминают трудности, с которыми сталкиваются социологи при концептуальном истолковании наблюдаемых ковариаций при попытках заставить их участвовать в многообразных влияниях.

Бесспорно, свойство целостностей и там и тут остается различным. Социолог не больше, чем биолог может открыть коллективную реальность (даже если это является реальностью наследственного состава) по индивидуальным случаям. Но для социолога эта методическая обязанность соединяется с специфической природой фактов, откуда следует особое значение статистики в общественных науках, впрочем, это значение изменяется вместе с эпохами и коллективами: большое значение в наших массовых обществах (в двойном смысле очень многочисленных обществах и обществах, где индивиды во многих отношениях унифицированы), минимальное значение в обществах и сферах, куда вовлекается конкретная и несравнимая личность.

Таким образом, мы перешли из третьего в четвертый параграф, поскольку социолог, как биолог или физик, рассматривает изменя-

ющиеся отношения между микроскопическим и макроскопическим. Микроскопическое в данном случае находится на уровне наблюдателя, конструирующего макроскопическое или испытывающего его силу. Банально также сравнение атомистической теории и экономической теории: большей частью это сравнение неточно. Индивиды не только не сталкиваются случайно как атомы газа, они не только пересекаются и агломерированы коллективными страстями, но еще даже по праву, даже в идеальном упрощении структура реального другая. Через множество относительно гомогенных целостностей распространяются экономические течения, цены являются проводниками, потому что от цен зависит прибыльна от прибыли предприятие, но в этом механизме человеческие наклонности играют необходимую роль.

Остается открыть эквивалент индуктивной вероятности: кажется, мы здесь замечаем два эквивалента: заключение ретроспективного детерминизма и индукцию общностей. Но на этот раз аналогия скрывает настоящую противоположность. Вероятность меньше связана с экстраполяцией, преимущественно ненадежной, верифицируемой связи, чем с внутренней сложностью реального. Событие, предшествующее сконструированному факту, заключает в себе сомнение, которое воспроизводит историк, переносящий себя в момент решения. Эта вероятность также проистекает из антиномии между отдельным и общим. Чтобы событию постфактум придать его собственное свойство, нужно, противопоставляя частичные необходимости, подчеркнуть, что это — поступок индивида или данного момента. В некотором смысле ирреальность необходимых связей ведет нас к противопоставлению части и целого, ибо если каузальная связь совпадает с наблюдаемой последовательностью только ценой потери всякой общности, то это именно потому, что конstellляции, в которых проявляется закономерность, особенны и каждая конstellляция принадлежит исторической целостности, являющейся одновременно единственной и относительно унифицированной. Поэтому в данном случае вероятность, видимо, вытекает из противоречия между *необходимостью расчленения и невозможностью*

*изоляции.*

Антиномия, которой избегают либо путем ослабления связей до вероятности (причина благоприятствует тому, что делает более или менее вероятным следствие), либо возвышаясь при организации терминов до макроскопического уровня так, чтобы конкретные особенности были исключены сразу же и чтобы системы можно было сравнивать только путем их определения посредством общих черт. С этого момента снова вместе оказываются обе противоположности общего и единичного, личностного и коллективного, либо значимости и исторической реальности, эти противоположности по праву и фактически различны, но это различие не устраняет из взаимозависимость.

Можно соединить противоположность отдельного и общего, т.е. в конечном счете противоположность индивида и истории. Не случайно так же и то, что последняя часть этого раздела завершается понятием «хитрость Разума». Так же, как изучение понимания завер-

444

445

шается вопросом: способно ли сознание охватить весь духовный мир, так и изучение каузальности завершается констатацией: вероятность связана со всеми каузальными формулами, потому что индивид стремится уловить макроскопический детерминизм. То же несоответствие (обратное) расстояния, которое отделяет физика от электрона, отделяет историка от своего объекта. По мере того как он поднимается выше, ему становится труднее постичь реальность. К тому же, может быть, неудача выражает иллюзорный характер попытки. Чтобы частичные движения завершились образованием единственного движения, нужно чтобы цельное видение или провиденциальная воля придали реальность тому, что для одинокого человека является только проекцией мечты. Целое становится актуальным в бесконечном духе.

## Общее заключение к третьему разделу. Границы каузальной объективности и исторической каузальности

Для заключения нам достаточно сравнить наши результаты с руководящими идеями, указанными во вступлении. Вначале мы говорили о намерении судьи и намерении ученого, чтобы охарактеризовать оба исследования, связанные с единичным и общим. Обе временные дефиниции, одновременно

подтвержденные и исправленные, вытекают из нашего анализа. Подтвержденные, ибо судья аксиоматически предписывает факт действующему лицу. Следовательно, вместо того чтобы рассмотреть глобальную ситуацию, он разъединяет антецеденты; вместо того, чтобы признать необходимость, он привязывает к данному моменту и делает его виновником, т.е. изолированным данным, без которого бы факт не совершился (в таком виде, в каком он произошел). Но это намерение является не только намерением судьи, оно есть намерение историка, который не хочет абстрагироваться от единичных обстоятельств, оно есть намерение человека действия, который по существу противопоставляет анонимным вещам власть индивида, который предсказывает и который желает. В зависимости от случаев, в зависимости от отбора более справедливо говорить о судьбе, об историке или о человеке действия. Расследование судьи, исследование, которое касается причин войны, исследование историка, исследование, которое рассматривает причины *западного* капитализма, исследование человека действия, и то и другое, а также исследование, которое связано с ролью руководителей, случайностей и других непредвиденных обстоятельств.

То же самое касается анализа естественных и социальных причин, установления статистических данных и их интерпретации, — вся эта работа хорошо характеризует ученого, озабоченного закономерностями и сходствами. Но как человек действия мог бы превосходить последствия своих решений, если бы частичные связи не фиксировали, по крайней мере, вероятные следствия генерализующего факта<sup>9</sup> Как бы судья формулировал свои вердикт, если бы он не представил в со-

ответствии с проверенными правилами то, что гипотетически могло произойти, если бы обвиняемый поступал иначе? Как историк мог бы выявить влияние группы или первоначального элемента, если бы он не был способен оценить действительность, присущую другим антецедентам? Следовательно, намерение ученого не чуждо историку и человеку действия. Но его мы охарактеризовали как собственно научное, ибо политик в конечном счете хочет вычислить свой выбор в подобной ситуации, историк использует общие понятия, но он имеет в виду событие, становление или ни с чем несравнимую целостность. Только ученый в крайнем случае мог бы довольствоваться закономерностями, даже ненадежными, даже рассеянными, он бы смирился с установлением границ познания до той точки, где кончается действительность законов.

Но в реальности, если человек действия довольствуется этими двумя комбинированными, но не объединенными классами результатов, то историк и ученый всегда интерпретируют субъективное и решающее направление исследования в смысле реальной философии истории. Рефлексия легко размывает эту путаницу, но она, поскольку пока не выяснили, почему только каузальная наука невозможна, следует из диалектики, даже из мышления: при организации событий и закономерностей в зависимости друг от друга и в глобальном порядке, за неимением объективной систематизации, всякая историческая наука становится философской и поэтому интенция философа не становится в ряд с двумя аналитическими исследованиями, а преодолевает их и стремится к их примирению.

Таким же образом уточнены границы каузального мышления и его объективности. Мы как раз показали, на базе каких *свободных* приемов установление исторической или социологической каузальности подчиняется только законам логики и вероятности. Вместе с тем мы показали, каково было крайнее распространение ретроспективного и фрагментарного детерминизма. Но *границы каузальности учитывают границы объективности*. Поскольку никакая каузальная наука не может уловить ни целостность, ни применяться к интегральному становлению, действительно нужно, чтобы *организация эксперимента*, предшествующая верификации констант, *концептуальная конструкция*, неотделимая от макроскопического изучения, *синтез бессвязанных результатов*, неизбежный во всяком последовательном рассказе, во всякой теории науки, зависели бы от других норм, подчинялись бы другим принципам. Исторический детерминизм гипотетически объективен, ибо он охватывает только часть реального и никогда не сумеет присоединиться даже бесконечным путем к целостному объекту.

446

## Примечания

<sup>1</sup> Далее уточним эти замечания посредством изучения социологической каузальности.

<sup>2</sup> Отсюда некоторая двусмысленность в языке, даже в языке Вебера. Вообще когда говорят: такой-то факт является случайной причиной такого-то события, то тем самым хотят сказать, что оно является случайным относительно совокупности антецедентов, которые составляют постоянные причины непредвиденной структуры. Случайная причина является вариабельной причиной, исключительной тянущей силой. Но можно также иной раз дать противоположный смысл одному и тому же выражению и определить случайную причину как *случай*, через который реализуется следствие, имплицитное ситуации.

<sup>3</sup> Буквально: время, которого нет. В данном случае речь идет об описании событий вневременной последовательности. — *Прим. перев.*

<sup>4</sup> Впрочем, оценка зависит, прежде всего, от предположения, которое строят по поводу эволюции этой системы: могла бы расти политическая и экономическая напряженность в Европе, если бы не разразилась война в 1914 году?

<sup>5</sup> Безусловно, что моральное осуждение со стороны пацифистов всегда смешивается с этим явным анахронизмом.

<sup>6</sup> См. по этим проблемам *Kaufman F. Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von Strafrechtsschuld. Leipzig et Vienne, 1929.*

<sup>7</sup> Мы видели в предыдущем разделе, что поступок понятен благодаря ссылке на определенную интенцию (иногда безличную).

<sup>8</sup> Можно было бы еще сказать, что ясность, сознание являются интегративной частью определения *состояния духа*, которое объективно уловимо и который заслуживает наказания. Ошибка предполагает определенную интенцию.

<sup>9</sup> Нужно было бы делать предположения об эволюции политической и экономической системы Европы.

<sup>10</sup> Там речь идет только о примере. Мы абстрагируемся от истины и от лжи (согласно документам) этой теории. Ибо этот тезис нуждается не только в анализе других капитализмов и различных antecedentов. Нужно, прежде всего, путем наблюдения установить особое развитие капитализма там, где царствовал протестантский дух, приоритет его над ним, невозможность приписать другому antecedенту ответственность за это развитие.

<sup>11</sup> Можно сослаться на изложение, которое дает Симиан в первом томе *Salaire, l'évolution sociale et la monnaie. Paris, 1932*, и указать правила, которые он выделяет для контроля (чтобы убедить себя в том, что оба термина не зависят от третьего и самостоятельны).

<sup>12</sup> *Vallaux C. La Science géographique. Paris, 1925, p. 80* и др.

<sup>13</sup> Само собой разумеется, что константность релятивна. Природная среда тоже изменяется на протяжении исторического времени. Медленно, если речь идет о спонтанных изменениях, иногда очень быстро, если речь идет об изменениях, совершенных с помощью самого человека.

<sup>14</sup> Случайность, о которой мы здесь говорим, не метафизична. Возможно, что целостность условий необходимо определяет следствие, но географ и историк знают лишь *внешние* условия (природные или социальные). Случайность, о которой мы говорим, означает только то, чтобы человеческие воли (может быть, детерминированные сами по себе) были эффективными.

<sup>15</sup> *Simiand. Année sociologique, t XI, p.723* et *Halbwachs. Année sociologique, nouvelles série, t. I, p.902.*

<sup>16</sup> Cf. *Halbwachs M. 5e semaine le Synthèse. Science et loi, p. 190-191.* ↑ Расистские теоретики обычно добавляют научно недоказуемые суждения — абсолютное превосходство какой-либо расы, вредный характер смешения рас. Др\ -

гие связывают расу с принадлежностью к социальным классам и утверждают, что

наследственность некоторых классов имеет низшее качество.

« Мы использовали немецкий перевод. *Sorokin P. Soziologische Theorien im 19 und*

*20. Jahrhundert. Munich, 1931.*

<sup>19</sup> Своеобразный. — *Прим. перев.*

2° Durkheim E. Les Régies de la Méthode sociologique. Paris, 1901, 2e ed, p. 147.

2« Ibid., p. 143.

22 β общей теории Дюркгейма есть и другие проблемы, которые мы здесь не будем изучать. Прежде всего, комбинируя понятие социальных видов, он обосновывает антиисторический социологический реализм.

<sup>23</sup> Cf. Durkheim E. Le Suicide. Paris, 1897. «Существует для каждого народа коллективная сила определенной энергии, которая толкает людей на самоубийство», p. 336. См. также p. 365-366; p. 53.

<sup>24</sup> Конечно, можно составить типы самоубийств: безусловно, это удастся психологу, может быть, и социологу, но труднее, пока он отказывается изучать одновременно индивидуальные случаи и статистические частоты. Различия частот настолько слабы, что они с трудом позволяют делать вывод от общего к частному, от социального положения к психологической позиции.

<sup>25</sup> См. книгу: Delmas D.A. Psychologie pathologique de Suicide, Paris, 1932, а также книгу Halbwachs M. Les cause du Suicide. Paris, 1930.

<sup>26</sup> Более того, г. Дельмас утверждает, что наследственная предрасположенность патологического порядка является необходимым условием. Самая характерная черта слабости его тезиса, бесспорно, заключается в этом утверждении. Оно уязвимо психологически и социологически.

<sup>27</sup> См.: Halbwachs. Les Causes du Suicide. Paris, Alcan, 1900, p. 407 и Durkheim E. Les Régies de la Méthode sociologique.

<sup>28</sup> Мы предполагаем известными страницы, которые следуют за правилами Симиана, и отсылаем еще раз к первому тому «Salaire, l'évolution sociale et la monnaie».

<sup>29</sup> Критика Симианом практики выборки, пояснения примером тем не менее остаются уместными. Он даже уточнил необходимые контрдоводы, направленные против методов Дж. Ст. Милля.

<sup>30</sup> Перводвигатель. — Прим. перев.

<sup>31</sup> Revue de Synthèse historique, 1903; Communication a la société française de philosophie, 1907.

<sup>32</sup> Хотя эта сумма может иметь автономную реальность в той мере, в какой мировые цены диктуют всем другие цены и, следовательно, все экономическим феноменам.

<sup>33</sup> См.: Landry. Réflexion sur les théories du chômage et du salaire //Revue d'Économie politique, nov.-dec. 1935 et mars-avril 1936.

<sup>34</sup> До некоторой степени происходит саморегуляция, поскольку снижение цен дает возможность сделать добычу золота более прибыльной.

<sup>35</sup> Le Salaire, t. II, p. 516-517 et Les Fluctuation économique a longue période et la crise mondiale. Paris, Alcan, 1932, p. 53-54.

<sup>36</sup> Симиан также и главным образом показывает, что желание защищать возросшие прибыли в период А есть необходимое стимулирование экономического прогресса в фазе В.

<sup>37</sup> Человек хозяйственный. — Прим. перев.

<sup>38</sup> Нет ни категорической необходимости (психологической или логической), ни гипотетической необходимости.

<sup>39</sup> Cf. Landry, art.cit. Для прошлого эта связь тем не менее остается подчиненной механизму циклов.

<sup>40</sup> Легко показать, почему Симиан не имел шансов быть услышанным. Но это означало бы выйти за пределы нашей темы. В действительности, наука, как он ее

понимал, не отвечала всем условиям познания, используемого для действия: а) она носит ретроспективный характер и не признает стремление к инновации; б) она базируется только на том, что повторяется и меньше знает то, что делает особенным каждый кризис; с) она занимает такое высокое место, что не сталкивается с заботами человека действия. Наконец, как всякая теория, заметившая хитрость Разума, она приходит к макиавеллизму. Нужно, чтобы люди продолжали не знать механизма, который слепо приводит в действие их страсти.

<sup>41</sup> Естественно, существует много неясностей, потому что схема едва указана. Необходимо или нет чередование фаз в длительное время? Представляет ли оно нормальное функционирование этой схематической экономики? Или, напротив, необходимы ли короткие циклы, носят ли долгие фазы (в теоретическом или даже социологическом смысле) случайный характер или нет?

<sup>42</sup> 6 февраля 1934 г. левые силы во Франции организовали мощные демонстрации против фашистской опасности. Правительство приказало стрелять в демонстрантов. — *Прим. перев.*

<sup>43</sup> Естественно, социолог законно интересуется точным определением таких понятий, как экономика, техника, производственные отношения. Но эти определения не дают решения каузальной проблемы.

<sup>44</sup> Или еще когда выражения «отрицаются», «противоречат друг другу», используются вместо только «одни действуют на другие».

<sup>45</sup> Он отмечает относительную автономию экономики и тот факт, что место индивида в процессе производства определяет место, которое он занимает в социальной иерархии. Сегодня больше нет *сослови*, но есть только классы.

<sup>46</sup> Вообще очевидно, что социальные институты содержат больше необходимости, а события — больше случайности. Но каково значение этих банальностей<sup>9</sup>

<sup>47</sup> Помнить. — *Прим. перев.*

<sup>48</sup> Определенность. — *Прим. перев.*

<sup>49</sup> Термин «необходимость» мы использовали в оставшейся части книги в обычном смысле; каузальный детерминизм, за исключением параграфа, посвященного Симиану, где мы рассмотрели категориальную необходимость и в частности, рациональную необходимость.

## Раздел IV

# История и истина

## Вступление

Антитеза двух терминов «история» и «истина» представляет собой единственную тему этого последнего раздела.

Вначале мы воспроизведем наш фундаментальный вопрос: в какой степени нам удастся объективно постичь прошлое? Но неизбежно возникают новые вопросы. Относительно частных историй мы отметили, что реальное становление диктует становление ретроспективы: и в первую очередь именно это становление мы должны определить через теорию духовного мира. Если мы этого будем придерживаться, как это делаем в отношении всеобщей истории, то остается уточнить природу посылок науки и ритм, в соответствии с которым они изменяются. Однако теория истории смешивается с теорией человека, т.е. с философией. История и философия вдвойне неразделимы: с одной стороны, эволюция исторических интерпретаций была

бы подчинена эволюции философии, с другой стороны, трансформации обществ определяли бы понимание мира, одновременно являющегося их причиной и частично их объектом.

В первой части мы объединим результаты наших предыдущих исследований, чтобы указать границы исторической объективности. Во второй части мы изложим и обсудим учение о релятивизме, в частности, мы попытаемся уточнить для философий истории смысл и границы релятивности. В заключительной части мы рассмотрим значение того факта, что человек имеет историю, чтобы выделить антропологические выводы, которые содержит наше исследование, и вопросы, которыми оно завершается<sup>1</sup>.

## Часть первая

# Границы объективного познания прошлого

В этой части мы намереваемся ответить на вопрос, который был поставлен, — об объективности исторического познания. Поскольку выводы, которые мы сейчас сделаем, если можно так сказать, разбросаны или включены имплицитно на предыдущих страницах, мы в особенности должны собрать и скоординировать наши предыдущие исследования.

Оба последних раздела остаются независимыми друг от друга. Мы неоднократно отметили необходимую согласованность обоих методов, но по праву альтернатива остается законной: либо история связывает события и идеи в соответствии с логикой, присущей реальности, либо она раскрывает каузальные связи в соответствии с закономерностью последовательностей без учета вразумительности человеческих желаний. Теперь мы оставляем анализ. Мы стремимся интерпретировать именно совокупность конструкции и исторического рассказа.

Поэтому прежде всего следует сравнить понимание и каузальность: как образуются связи понимания и частичный детерминизм? Только потом мы сможем обозначить границы исторической объективности, так же как выше мы наметили границы понимания и каузальности.

Замысел этой части сразу же намечен. Внешнее, а затем фактическое сравнение у нас займет два первых параграфа, затем в последующих двух мы постараемся обозначить границы объективности и взаимосвязь науки и философии.

## § 1. Понимание и каузальность

Сравнение предыдущих разделов ставит множество проблем. *Фактическая проблема*: как дополняют друг друга и каким образом комбинируются понимание и каузальность? *Логическая проблема*: нуждается ли «понимающая» связь для приобретения научного достоинства в каузальной верификации? *Философская проблема*: историк или социолог, стремящийся к установлению каузальных связей, трактует исторические данные так, как если бы они были непроницаемы для разума. Но является ли в этих условиях функцией каузальности посредничество, когда понимание исчерпало свои ресурсы, когда человеческое становление похоже на физический детерминизм или биологическую эволюцию? Другими словами, каково место рациональности и необходимости в структуре исторического мира?

В этом параграфе мы рассматриваем только первые две проблемы. Мы попытаемся выяснить независимость и взаимосвязь обоих методов одновременно в теоретическом и практическом плане.

\*\*\*

В качестве отправной точки мы возьмем идею, на которую часто обращал внимание Макс Вебер. о необходимого союза каузальности и понима-

ния. Это утверждение, кажется, противоречит тезису, который мы защищали, когда излагали исследование понимания без обращения к другим методам. Если всякая связь должна быть одновременно *sinnadaquaf-* и *kausaladaquat* соответствовать и логике (психологической или духовной), и наблюдаемой закономерности, то никакое высказывание не должно иметь права гражданства в науке только потому, что оно было бы понятным.



Согласно примерам Вебера, каузальная верификация имеет три различные функции. Она должна точно определять переход от типа к особому случаю, от рационального к реальному, от плюралистичное<sup>TM</sup> правдоподобных интерпретаций к единству действительной интерпретации. Вспомним примеры, на которые в другом месте мы уже указывали: озлобленность приводит к обесцениванию высших ценностей, поэтому такая мораль, как мораль христианства, *может быть* объяснена немилостью к слабым или рабам. Но чтобы сделать вывод о психологической связи с исторической последовательностью, нужен труд по доказательству этого, который был бы чужд методу понимания. С другой стороны, такое поведение, как, например, поведение экономических субъектов, освобождающихся от грязных денег и хранящих честно заработанные деньги, само по себе разумно, теоретический закон полностью удовлетворяет ум ученого, но он должен быть согласован с эффективным действием людей. Вообще все статистические ковариации нуждаются в понимании, а все понимания — в статистическом подтверждении. Наконец, все интерпретации, которые дает наблюдатель действиям другого, не избегаются, так сказать, от существенной двусмысленности: в определенных обстоятельствах два человека не поступают одинаково, ни даже одна и та же личность в двух случаях своей жизни; в душе каждого всегда борются множество импульсов. Кажется, Вебер, чтобы преодолеть эту неопределенность, представлял себе необходимость доказательства, которое бы игнорировало правдоподобие, наблюдало бы факты и исчисляло бы вероятности.

Как всегда, примеры, приведенные Вебером, иллюстрируют подлинные трудности. Но логически они не сравнимы друг с другом, и фундаментальное различие не было проведено.

Верно, что часто историк колеблется между несколькими внешне тоже правдоподобными интерпретациями. Именно в этом состоит специфический характер гуманитарных наук, который имеет для методологии важные последствия (в частности, множественность экономических теорий требует решимости). Но верификация, которая разрешает выбор, не всегда совпадает с каузальным анализом.

Либо речь идет о том, чтобы объяснить специфическую последовательность, и тогда историк старается доказать, что его интерпретация соответствует источникам. Истина высказывания сводится к соответствию рассказа событиям. Либо речь идет об общей связи, и тогда каузальность действует с единственной целью подтвердить регулярность (статистики достаточно. Для ковариации внутри данного общества, методические сравнения напрашиваются для исследования частых или необходимых последовательностей<sup>В</sup>О времени самой большой общности). Другими словами, соответствие фактам остается необходимым для всякого научного суждения, поскольку оно

452

представляет собой основу и гарантию истины. Каузальный метод необходим, когда социолог претендует установить правила или законы.

Возьмем снова первый пример — переход от психологического типа интерпретации к историческому случаю. Верно ли, что историк следует по этому дедуктивному пути? Практически он воссоздает то, что прошло, пытается проникнуть в сознание участников событий, подняться к типу в той мере, в какой интерпретация, вычисленная из документов, упрощается и имеет в виду самые частые или самые характерные мотивы. Следовательно, эта постепенно разработанная интерпретация не нуждается в том, чтобы после быть верифицированной, она непосредственно обладает верностью, которую способна приобрести, хотя она никогда не устраняет двусмысленность, которая связывается с пониманием человеческих экзистенций.

Иногда историк ищет истину другой природы: он хочет доказать, что эффективной побудительной причиной была действительно та, на которую он указывает (для индивидуального поведения), в этом случае он будет действовать согласно схеме исторической каузальности, он взвесит важность различных antecedentov и т.д. Или еще, став социологом, он попытается установить общее высказывание такого характера, как, например: «низшие кассы имеют особую симпатию к такого рода метафизике», «угнетенные по злобе примыкают к демократическим доктринам». Верификация постоянства последовательности или взаимосвязи обоих терминов будет происходить через ряд сравнений.

Следовательно, Вебер, видимо, совершил двойную ошибку. Он, видимо, плохо различал высказывания понимания, свойство и цель которых состоит в выражении того, что было, и суждения каузальности, которые содержат в себе, по крайней мере, скрытую общность. С другой стороны, он перевернул порядок научных приемов: историк идет не от типичного к особенному, он извлекает из фактов (или из документов) типичное, которое соответствует индивидуальному или коллективному поведению и которое, рассматриваемое как интерпретация, основанная на понимании, не требует другого доказательства.

Эти различия, какими бы абстрактными они ни были, тем не менее имеют действительное значение. Рассмотрим, например, работу самого Вебера о протестантском духе и капитализме. Дискуссиям, вызванным этой известной гипотезой, часто не хватает ясности, потому что не различают три момента работы. Сначала Вебер вразумительно воссоздает капиталистический и протестантский дух. В используемом им идеальном типе выделяет своеобразные признаки *западного* капитализма путем его противопоставления другим формам капитализма. Свободный выбор понятия, заместитель сущностного понятия, которое представляет исторического индивида и ставит в ясных терминах *одну* из проблем каузальности, которую предлагает сложная целостность, Вебер также, исходя из некоторых теологических верований, делает понятным этот образ жизни и мысли. Эти обе интерпретации как таковые действительны, если даже абстрагироваться от всякого детерминизма. Они верны в той мере, в какой соответствуют фактам: важно, чтобы протестанты действительно из теологии сделали выводы, важно, чтобы большинство признаков! капитализма, вычлененного Вебером, позволили заново сконструировать капитализм как таковой.

С другой стороны, Вебер стремится к разработке двух каузальных высказываний: «религиозные убеждения определили поведение протестантов» и «это поведение (следовательно, опосредованно, эти убеждения) оказало воздействие на формирование капитализма». Чтобы доказать первое высказывание, он действует через умозаключение и сравнение: в то время как обстоятельства еще не были капиталистическими, индивиды ими уже были. У протестантских групп общей была только этика, только она давала возможность действовать одинаково. С другой стороны, он хотел путем изучения других цивилизаций доказать, что капитализм для своего развития нуждался в некоторых духовных условиях. Самые сильные критики касаются этих двух доказательств — интерпретация протестантского духа и интерпретация капиталистического духа (их родство) продолжают существовать во всяком случае. Даже если капиталистическое поведение протестантов объясняется другими причинами, можно признать, по крайней мере, возможное его влияние на мораль и на религию. Наконец, если предположить, что отвергают это последнее утверждение, тем не менее некоторые протестанты думали или оправдывали таким образом свое существование: не является ли высшей целью историка понимание миров, в которых жили люди прошлого?

Несомненно, Вебер признал бы эти различия, но он добавил бы, что понимание или концептуальное выражение подготавливают подлинную науку, которая всегда только каузальна. Первый прием ему казался запятанным неизбежной и закономерной субъективностью, но, на его взгляд, исключенной в позитивном знании. Однако такое решение нам кажется одновременно фиктивным и неточным. В предыдущем примере каузальность следует за пониманием, понимание ставит субъективные вопросы, а каузальность дает объективные ответы. Но понимание, даже если иной раз оно используется для включения в изучение детерминизма, тем не менее остается автономным, когда ограничивается восстановлением событий или пересказом последовательности фактов; будучи единственным, оно не заимствует нисколько свою законность у каузальной верификации. Следовательно, либо оно само по себе объективно, либо оно полностью зависит от этого решения, которое Вебер с самого начала старается отбросить. Более того, оно скорее всего передаст свою якобы субъективность каузальности, чем примет полную объективность. В самом деле, установленные связи зависят от использованных понятий, от практикуемых расчленений, которые, соответствуя некоторым закономерностям, устраняют возможности других связей и интерпретаций. Следовательно, логическое решение Вебера имеет значение только для тех случаев, когда каузальный анализ представляет собой нечто внешнее для концептуального выражения, но не имеет значения ни для автономного понимания, ни для синтеза понимания и каузальности. Мы показали ЭТУ автономию и нам остается описать синтез.

\*\*\*

Мы не обязаны перечислять все формы исторического объяснения, которые не исчерпывает антитеза «понимание — каузальность», указывающая скорее на две модальные возможности всякого объяснения. Мы ог-

454

455

раничимся описанием, особенно в теоретическом духе, совмещением обоих методов в истории и в социальных науках.

В первом томе своей «Истории французской революции» Матьез использует слово «причина» только один раз в связи с падением ассигнаций. Обесценение, хотя оно было вызвано произвольно принятыми мерами

(чрезмерные эмиссии), хотя оно сводится к изменению общественного мнения (потеря доверия), происходит из сложного механизма, диктуемого анонимными силами, порождающими реакции и общественные связи, которые одновременно предвидимы и непреднамеренны. Подтверждение интерпретации, данной нами для детерминизма и остающейся верной для специфически исторической своеобразной и простейшей каузальности.

Когда поступок удивляет, потому что, кажется, что он не адаптируется к обстоятельствам или когда он повторяется снова в отношении пришлого (среды и личности), историк имеет склонность к тому, чтобы мысленно перенестись в момент решения, чтобы снова сделать вместе с самим участником событий скачок от возможного к реальности. Даже в этом случае, будучи современником и доверенным лицом своих героев, он уже обозначает поступательное возвышение от становления к индивидам: долгое время неустойчивая и открытая для другого будущего судьба, кажется, начиная с некоторой даты, зафиксирована.

В общественных науках оба метода не дополняют друг друга, они непрерывно сотрудничают в соответствии со схемой, предложенной Вебе-ром. Но здесь решающее значение имеет порядок, по которому они следуют друг за другом. Пока стараются верифицировать рациональные конструкции, не порывают с очевидностями каждодневной жизни. Можно заметить расхождение между идеальным типом и конкретным, не достигнув выбора между схемами, поскольку заранее согласны с тем, что реальность им не соответствует точно. Напротив, ученому, который изучает данные без предрассудков, удается установить связи, которые он не мог превосходить, хотя мог бы после объяснить их психологически. Он имеет возможность провести различие между теоретическими гипотезами, если даже нуждается в том, чтобы доказать путем рассуждения рациональность детерминизма, который он извлек из фактов. Возьмем только два уже рассмотренных примера, приведем самоубийство военных, явление столь же легко понятное, как и трудно предсказуемое, и практику Симиана, идущего от статистического эксперимента к концептуальной разработке.

Во введении к общественным наукам эта последняя функция каузальности должна быть поставлена на первый план. В истории она меньше проявляется, поскольку частичные детерминизмы включены в движение совокупности и остаются подчиненными пониманию. Более того, поскольку историк старается включиться в жизнь, постольку вообще мало использует социологические абстракции. Он ограничивается тем, что следует за событиями, проявляет симпатию к индивидуальным сознаниям и путем выбора и организации данных делает понятными и экзистенции, и судьбы. Когда действие исчезает вместе со своими возможностями, когда пренебрегают макроскопическими регулярностями толь-

ко в пользу индивидов, анализ причин больше не имеет смысла: все произошло так, люди были такими, дух, находящий удовлетворение в созерцании или участии, безразличен как к неопределенности того, что будет, так и к фатальности того, что было. Поэтому полностью постигают понимающую историю; зато гораздо труднее постичь лишь каузальную социальную науку. Раз показаны ковариации, то остается еще их интерпретировать, против такой интерпретации самый положительный, самый верный правилам Дюркгейма социолог никогда не выступал. В творчестве Симиана с особой четкостью можно заметить окончательное единство обоих методов. Каузальность, базирующаяся на статистическом эксперименте, объективная психология, извлеченная из поведений, так близко сочетаются, что людские склонности и запасы золота появляются по очереди как подлинные причины. В действительности, и те и другие являются детерминантами, современная экономика раскрывает эту своеобразную структуру: люди терпят закон вещей, так как количество денег через цены (особенно мировые цены) диктует ритм активности, но именно люди благодаря своей реакции на обстоятельства творят эту историю, которую не понимают и не воспринимают.

\*\*\*

Этот последний пример нам показывает, к какому выводу приводит внешнее сравнение, к какой неясности оно ведет. Часто говорят, что историк, в отличие от других ученых, имеет в виду особый тип причин: мотивы или побудительные причины. Формулировки нам кажутся неточными, ибо историк, стремящийся к раскрытию причин, рассматривает antecedentes, вещи и учреждения, так же как и намерения руководителей или страсти масс. Но верно, что он всегда сильно озабочен пониманием психологического механизма, через который осуществляется действие причин. Если бы не существовало это любопытство, если бы живые больше не интересовались мертвыми, то история стала бы походила на историю небесных тел или животных: исходя из следов или последствий, мы постарались бы сделать вывод о скоротечной действительности исчезнувшей природы.

С другой стороны, в примере с экономикой одновременно охватывают людей и их среду. *Структура* целого позволяет целостное понимание. Но не стремится ли историк к тому, чтобы уловить структуру исторической целостности? Вопрос, о котором мы неоднократно заявляли, снова предстал перед нами. Сочетание в действительности необходимых связей и умопостигаемых поведений, совмещение понимания и каузальности позволяет ли преодолеть плюралистичность ретроспективных рационализации и фрагментарных детерминизмов?

## § 2. Структура исторического мира (плюралистичность и тотальность)

Во втором разделе мы наблюдали, как постфактум свидетели, участники событий и историки дают разные интерпретации одних и тех же событий. Чтобы избежать многочисленных рассказов, стремитесь к установле-

456

457

нию необходимых связей. Но частичная необходимость и свою очередь ставит нас перед лицом различных ретроспекций. Однако мы постоянно хранили гипотезу о том, что всеобщий детерминизм является не конструкцией ученого, а законом истории. Не поставлен ли в данном случае под вопрос наш вывод?

Мы попытаемся показать, что никакой синтетический или диалектический метод не решает проблему множественности в едином. Как в фактах, так и во всей действительности, состоящей одновременно из фактов и идей, историк открывает множественность, образ сложности и человеческой природы, а также исторического мира.

\*\*\*

Мы уже употребляли термин «структура» по поводу экономической жизни. Кроме карикатурных упрощений, связанных со сравнением с атомной структурой газов, мы отметили некоторое число характерных черт. Во-первых, индивиды находятся в ситуациях, которые регулярно воспроизводятся, регулярность связана с двумя обстоятельствами: последовательностью действий и реакций, которая восстанавливает первоначальные условия, с другой стороны, также важна, как эта саморегуляция, эффективность тотальностей, а именно: подчинение небольших рынков более крупным и преобладающее влияние некоторых цен и некоторых факторов (монетарных). Во-вторых, человеческие импульсы сводятся если не к единству исключительного стремления, то, по крайней мере, к небольшому числу иерархизированных и наблюдаемых со стороны стремлений (в той мере, в какой психология различных социальных групп действует, она уменьшает или устраняет регулярность циклов и увеличивает особенность каждого из них). Мыслимо ли, чтобы все общество представляло такую структуру?

Бесспорно, можно описать статически аналогичным образом капиталистическое общество, но либо это описание применяется в отношении идеального капиталистического общества, либо оно равносильно поперечному разрезу. Оно показывает, как общество стремится к самосохранению и самовоспроизводству. Поскольку при капиталистическом режиме место в процессе производства широко определяет социальный уровень и различия классов, опосредованно образ жизни и мысли, или политические учреждения связываются с экономической организацией. Но при описании течения жизни необходимо учитывать предпочтения, или ценностные суждения, несводимые к материальному детерминизму, тем более если иметь в виду поступательное преобразование общественных отношений.

Однако — и это главное — ни все общество, ни его становление не могут иметь структуру, которую можно сравнить со структурой экономики. Нельзя найти эквивалент ведущим ценам, здесь всеобщности представляют собой резюме или итоги, нет регулярности, которая восстанавливает одни и те же ситуации, нет упрощения человеческих стремлений: политические реакции варьируют вместе с традициями или положением народов. В свои действия массы и индивиды вовлекаются, и выбор и пользу той или иной фракции, какой бы примитивной ни казалась по-

будительная причина, создает поле индетерминации. Теперь всеобщая история не знает ни циклов, ни векового движения. Или, по крайней мере, эти циклы не соответствуют экономической модели, они заранее не предупреждают о последствиях случайности. Структура исторического мира есть структура детерминизма. Не больше, чем причины, исторические силы не могут быть приведены обратно к единству организации или к примату побудительной причины.

Примем ли таким образом субъективистский тезис против объективизма? Последний предполагает, чтобы среда детерминировала людей, или чтобы их реакция была однозначной и предсказуемой. Эти условия даны в некоторых областях общества, а не во всем существовании (не больше в индивидуальном существовании, чем в коллективном). Ни реальность частичных совокупностей, ни объективность фрагментарных детерминизмов не исключают несвязанность отдельных фактов и ненадежность целого.

Мы приходим к аналогичным результатам, если снова возьмем другую проблему структуры, проблему отношения идей к реальности. Вначале мы рассмотрели плюралистичность систем интерпретации, то, что нас привело к двум философским выводам (мы оставляем в стороне методологические последствия). Духовные ценности как таковые трансцендентны своему происхождению и всякой реальности. Дух есть сила творения, а не просто отражение или выражение иррациональных сил. Но мы умышленно оставили в стороне возможности каузального объяснения. В самом деле, ни одно из предыдущих замечаний не позволяет заранее обозначить границу влияния эпохи или общества на поступок. Объективированный, взятый как ряд психологических состояний, он может быть соотнесен с внешними причинами, без того чтобы можно было утверждать о наличии необъяснимого субстрата. Но эта детерминация, *интегральная в некотором плане*, не подрывает истинного значения поступка, потому что она его не знает.

Таким образом, мы оставляем обе формулировки Шелера, как независимость So-Sein (определенность), так и бессилие идей, метафизическое выражение данного, являющегося одновременно более сложным и более простым. Нет чистых поступков, действительно отдельных от пережитого времени, но в той мере, в какой *намерения* подчиняются законам специфической логики, они по праву являются самостоятельными (и их содержание является также самостоятельным для того, кто его снова схватывает). Плюралистичность созданных миров, дуализм психологического и духовного не противоречат бесконечному распространению, пусть даже каузального, исторического исследования.

Идея также сама по себе бессильна. Это утверждение представляет собой не высказывание о факте, а простое тождество. Истина, которую не воспринимают, бесполезна, став индивидуальным или коллективным убеждением, она, как и всякая человеческая реальность, превращается в историческую силу. Бесполезно, невозможно заранее оценить ее эффективность. Не только потому, что такой вопрос не содержит общего реше-

458

45<sup>e</sup>)

ним, но также и потому, что он плохо сформулирован и разъединяет неразделимые отношения.

Нет интереса, который бы не рядился в идею или ею не защищался бы, нет страсти, которая бы не отдавалась идеальной или исторически необходимой цели. Если формулировать правила, то неизбежно можно констатировать, что вообще чувства больше, чем разум, среда больше, чем желания людей, диктуют историческое становление. Но такого рода общие слова также бесспорны, как бесполезны. Чтобы верно оценить влияние идей, нужно было бы в определенном случае измерить интервал между тем, что реализовало историческое движение, и тем, что могло бы оно реализовать, если бы руководствовалось другой идеологией. Или еще, нужно было бы выделить последствия чистой идеи или рассуждения (например, в какой мере диктовали определенное поведение теории спасения независимо от обстоятельств и психологических ситуаций?). Одним словом, мы снова нашли бы проблемы исторической каузальности, которая допускает всегда только отдельные и вероятностные решения.

Еще раз мы приходим к плюралистичности духовных миров, идеальных сил как реальных сил. Если хотите, это — диалектическая плюралистичность: между ситуациями и человеческими волями, между реальностью и идеей устанавливается путем взаимодействия своего рода взаимосвязь, уподобляемая не необработанному детерминизму или стерильной репродукции, а творческой реакции сознательного существа.

\*\*\*

Эта структура связана с понятием качественного в диалектике, другими словами: разброс не исключает ни единства, ни прерывистости подведения итогов (двусмысленных).

Фрагментация детерминизма формально объясняется противоречием между системой и анализом (что существенно для всякой каузальной мысли), а материально — невозможностью остановить последствия

акциденции или привести в порядок историческое движение. Но, с другой стороны, всякое общество, по крайней мере, представляет единство взаимодействия между группами и институтами, порядком и авторитетом, которые предписываются всякой коллективной жизни, а также эволюции, следствием которой является нация или цивилизация. Итак, реальность всегда тотальна, поскольку в каждое мгновение и в каждое время обнаруживает особую организацию, поддается глобальным охватам и тем не менее избегает общего синтеза.

В ряду идей мы наблюдаем подобную противоположность между единством человека и автономией духовных миров. Конкретная *теория* специальной истории могла бы показать, в какой мере человек полностью ангажируется определенным видом деятельности. Верно ли, что для науки все происходит, как если бы (согласно выражению Дильтея) совокупность знания была отделена от жизненной совокупности, как если бы субъект смешивался с трансцендентальным «Я»? Внешние влияния способствуют или тормозят прогресс, они ориентируют любопытство к строго тому уму. Они предлагают некоторые концепты, некоторые представляю

460

ния, заимствованные из коллективной жизни, но они не модифицируют сами по себе результаты. Напротив, содержание художественного произведения, в основном исторического, бесспорно, неотделимо от технических средств, от социальной организации, от намерения человека и творца, не потому что оно возникло во времени, а потому что оно выражает исторических людей и обращается к ним.

Наконец, диалектика плюралистичности и тотальности снова обнаруживается, когда мы рассматриваем для индивида или общества совокупность деяний или жизни: уникальный стиль, который сохраняет личность на протяжении всей жизни, единственная душа народов, способная продолжаться, но не обновляться, мотив каждой эпохи, который Дильтей старался уловить через деятельность, и самые разнообразные творения, — все эти целостности имеют в качестве общего свою реальность, которая одновременно неоспорима и недетерминирована. Они фрагментарны для современников, и если историк способен их завершить, то он должен еще оправдать это ретроспективное преобразование. Понятно, что в соответствии с эпохами и социальными структурами плюралистичность и тотальность составляют иначе. Общество, полностью рационализированное согласно идее Курно и сознательно управляемое согласно марксистской схеме, решило бы или, по крайней мере, уменьшило бы несвязанность исторического процесса. Тоталитарное общество, в котором искусства, науки и религии были бы точно объединены с национал-социалистским пониманием мира или с пониманием диалектического материализма, распространило бы и подтвердило бы связность культур. Ни в том, ни в другом случае природа окончательной целостности не изменилась бы, поскольку она всегда смешивалась бы с пережитым или мыслимым существованием, т.е. с местом в системе всех деятельностей, начиная от труда и кончая религией.

\*\*\*

Эта противоположность плюралистичности и сложных целостностей имеет такое же решающее значение, как противоположность случайностей и закономерностей, становления и эволюции: все три, объединенные вместе, определяют структуру человеческой истории. Последняя соответствует двойному стремлению к истине и к пониманию своеобразия гуманитарных наук; понимание, которое мы вычленили из учения Курно и которое мы снова обнаружили при изучении каузальности, выражает два фундаментальных свойства реальности, в которой действует деятельный человек. Что касается понимания, которое мы только что выяснили, оно уточняет условия политического решения. В самом деле, никакая доктрина не является наиболее опасно утопической, чем доктрина, которая собирает разумные элементы: приписывают себе право свободно составлять идеальное общество из фрагментов, заимствованных из самых разных режимов, не хотят видеть, что каждый социальный порядок имеет свои подъемы и спады и что волей-неволей всегда выбирают одно. Напротив, тоталитарное мышление, которое претендовало бы свести целое общество к единственному принципу, впало бы в еще более страшный фанатизм.

461

Для историка эта противоположность не менее важна. Не только потому, что он стремится анализировать своеобразные устройства различных цивилизаций, но и потому, что конкретные целостности обозначают границы абстракций и правомерных и плодотворных генерализаций. В той мере, в какой капиталистическая система сравнима с всякой другой экономикой, способность системы имеет больше значений, чем формальные высказывания, которые претендуют на то, чтобы применяться без ограничения времени и пространства.

В работе по прикладной методологии мы могли бы дальше продвинуть это исследование. В заключение здесь мы ограничимся одним философским замечанием. Наше описание в некотором смысле оканчивается материальной теорией. Сложность исторического мира соответствует плюралистической антропологии. Каждая тотальность — несовершенное дело (совершенное ретроспективно) человечества, полная целостность равносильна цели, находящейся в бесконечности: тотальность, которую охватил бы философ, если бы человек исчерпал свою историю, кончил бы творить и творить самого себя.

### § 3. Границы исторической объективности

Можно понимать в трех различных смыслах понятие *границ объективности*. Либо за пределами некоторого распространения научные высказывания перестают быть законными для всех; либо они предположительно объективны, подчиняются произвольной, но верифицируемой экспериментом селекции; либо, наконец, вся история одновременно объективна и субъективна, соответствует правилам логики и вероятности, но ориентирована на перспективу, которая есть перспектива индивида или эпохи и которая на этом основании всеобщее не сумеет навязать себя. Другими словами: в какой момент наука завершается? Начиная с какой точки она отделяется от решений, внешних для позитивного знания? Как комбинируются посылки и эмпирическое исследование?

Видимо, в ходе нашего изложения мы предложили тот или другой вывод. Какой из них в конечном счете действителен? Могут ли они иметь одновременно определенную истину?

Возьмем снова как точку отправления человеческий поступок и оба обоюдных и несовершенных опыта — участника событий и наблюдателя. В самом деле, первоначальные рассказы являются рассказами свидетелей или заинтересованных лиц. Цезарь был первым историком Гальской войны, мемуары современников имеют для нас неоценимое преимущество представить прямо людей и вещи такими, какими они непосредственно наблюдались и оценивались. Эти свидетельства, будучи более живыми, вместе с тем являются вообще более пристрастными, чем свм-летел ьства хроникеров или историков. Они склонны либо к новелле. либо к легенде. Вождь, рассказывающий о своих походах, может быть. кокетничает с тем. чтобы спрятаться: каким бы скромным не было апо-

логетическое намерение, если даже материальные факты изложены точно, подрывает тем не менее верность интерпретации. Что касается тех. кто посещал великих, то их заслуга в том, что они приближают к нам исторические персонажи, кристально чистые в своей роли, так как особенно неудобно показывать изнанку украшения. Великий человек был таким же, как и остальные, в большей части своей жизни. Каждое из его решений принималось в определенных обстоятельствах и легко обнаружить влияние личных мотивов. Постепенно переходят от психологической ясности к стилю рассказчика, стараются отбросить мифы, восстановить ситуации в своей прозаичности. Законная реакция, пока она не обходит цель и не претендует на своего рода монополию на истину. Историческое измерение находится по ту сторону заговоров, интриг, скандальных и громких хроник. Историографы королей являются не больше историками, чем камердинер или придворные. И те, и другие поставляют материалы и сберегают незаменимый привкус жизни.

Историк избегает этих неблагоприятных для него форм пристрастия, ибо он подчиняет индивида своей функции, жизненный опыт — фактам. Он их конструирует, замечая, прежде всего, результаты или общие движения, неизвестные современникам. Мотивы участников событий вообще вписаны в осуществленные поступки, так же как концептуальное истолкование освобождает от относительности впечатлений (хотя по некоторым пунктам оно способствует обсуждению, и версия победленного противоречит версии победителя). Двусмысленность, если представить данные в одном сочетании, которое, может быть, есть не единственно возможное; рассказ сближается со всеобъемлющей объективностью в той мере, в какой он склонен фиксировать только воспринимаемые феномены.

Понимание, которым охватывают битву или более широкое становление (например. Французскую революцию), сохраняет те же свойства между рядоположенностью и структурой фактов. Постепенно растет неуверенность, потому что структура фактов становится более решающей. Чтобы одна интерпретация полностью исключила все остальные, она должна вычленить необходимость или рациональность. Но она ограничивается установлением правдоподобных связей. Группирование элементов, определение фактов, более или менее редуцируемых к чистой материальности, двусмысленность сознаний и целостностей, не запрещающая построение исторического мира, оставляют место многочисленным и изменяющимся точкам зрения.

Еще раз попытаемся по-другому сохранить преимущество безличного понимания. Почему не объединить факты, установленные в соответствии с правилами критики, отношениями, тоже объективными, а именно,

отношениями каузальности? Остается уточнить момент, когда поставят проблему ответственности и найдут способ, с помощью которого разрежут консеквент и антецедент. Однако, не осознавая эту трудность или, по крайней мере, индифферентные к ней, историки и социологи полагают порвать с произвольными методами рассказчиков и психологов. Путем абстракции или сравнения социолог пытается зафиксировать для определенного общества или для любого общества закономерные последовательности между естественным фактом и социальным фактом, мж-

462

ду условиями и частотой их появления или, наконец, между двумя феноменами, вариации которых количественно измеряемы. Эти отношения, если мы допустим, что они были верифицированы в соответствии с правилами логики или вероятности, годны для всех тех, кто желает истины, или практически для всех, кто желает *эту* истину, т.е. кто конструирует факты таким же образом и ставит такие же вопросы. Оговорка, которая является чисто теоретической на взгляд ученого, анализирующего изменения процента самоубийств или рождаемости, становится решающей для историка, который спускается до частных данных, для философа, который старается охватить совокупность данных.

Поскольку детерминизм всегда фрагментарен: *мгновенен*, если речь идет об объяснении события, частичен, если речь идет об установлении закономерностей. Что касается законов, до которых доходят некоторые философы, они лишаются вероятности в той мере, в какой подтверждаются более редкими примерами и более отдаленными аналогиями, они выделяют некоторые аспекты этих огромных эволюции, но не уверены в том, что достигнут решающих сил, главных реальностей. Не существует каузальной систематизации, не существует также *primum movens* всей истории.

Три смысла, которые мы дали границам объективности, стало быть, применяются по очереди. Гипотетически объективные, поскольку они зависят от решающего отбора, легальные связи становятся все больше и больше ненадежными и произвольными в той мере, в какой охватывают более широкие движения. Но глобальное видение, в которое включается детерминизм, несет отпечаток особого намерения, диктующего выбор фактов, природу концептов, организацию отношений. Это намерение в той мере, в какой расширяется объект, склонно к конечному пределу, на который ссылается историк; в конечном счете настоящее, которое само не завершено, определяется по отношению к будущему, которое представляют себе, но не ведают люди, призванные создавать его.

Если мы теперь рассмотрим духовный, а не реальный атом, то под формой необходимости мы обнаружим *приспособление*. Духовный атом никогда не закрывается в самом себе, никогда не фиксируется, он вызывает акт созидания, чтобы вернуться к жизни, т.е. чтобы быть снова мыслимым или чувствуемым духом. Исследователь ангажируется, ангажированностью, которая в зависимости от обстоятельств получает разное значение.

В науке, которая делается из возрастающего приближения и накопленных знаний, историк нуждается только в том, чтобы воспроизводить приход настоящего состояния, чтобы следить за прогрессом. Зато в сфере философии ангажированность предполагает личную решимость, поскольку о природе мира никакого согласия не существует. В обоих случаях историк наподобие творца должен превращаться в ученого или философа, но теория науки вообще признается, так же как независимость истины, теория философии и искусства так же изменчива, как и настоящее, с которым соотносят прошлое.

Нив коем случае психология создания памятника не равносильна его пониманию. Но различие здесь связано с отчуждением мысли внутри

психической совокупности, а там с творческой мощью всего человека. Цель познания определена, как и законы, которым оно подчиняется. В *бескорыстных* работах свобода полностью присутствует. Двусмысленно также определение истинной интерпретации самой по себе. Она колеблется между пережитым пониманием, вновь ощущающим красоту, художественным пониманием, стремящимся анализировать впечатление зрителя, или структуру объекта, вечными условиями или особыми эстетическими ценностями, историческим пониманием, имеющим в виду человеческое или духовное поведение, произведения которого представляют собой его выражение или преобразование. Все эти понимания обновляются вместе с историей: первое понимание — потому что оно касается общения двух личностей, всегда относительных друг к другу, два последних, потому что, будучи отдельными или связанными в истории стилей, они происходят от людских контактов, концептуального выражения и незавершенного становления.



История философии сомнительна как сущность философии, как промежуточное явление между открытием и творением или одновременно и тем и другим. Она исходит из человека, как несовершенной реальности, которую выражает или познает. Стало быть, истинная интерпретация касается исторического значения, значения источников или значения объекта. Любая политическая или моральная доктрина может быть сведена к намерению индивида или группы, внутреннее понимание освобождает истину (быть или желание быть) от индивида или группы. Именно через помещение в единое становление, через углубление исторического смысла можно перейти от редукции к процессу мышления. Или еще, действительная философия, например философия государства, противопоставит себя идеологии тем, что определит концепт, применимый ко всем отдельным формам. Истина сливается с всеобщностью.

Выше мы выделили две формы обновления: *статическое обновление*, связанное с особенностью историка, и *историческое обновление*, связанное с перспективой. Статическое обновление обрекает на провал стремление к одновременности, историческое обновление обрекает на относительность стремление к глобальному охвату. Одно выражает бесконечное богатство человеческих моделей, другое — несовершенство мира, каждый фрагмент которого может быть определен только во всем мире и через весь мир. Но, в сущности, конечный принцип обновления находится по ту сторону этой противоположности, в свободе того, кто творит и заново творит. Атом как целое неисчерпаем в той мере, в какой он принадлежит духу.

Реальная история и идеальная история, взятые в отдельности, недостаточны. Обе они отсылают к человеческой истории, идеальная история — потому, что духовные миры происходят от человека и в конечном счете объясняются только им, реальная история — потому, что события нас интересуют лишь в той мере, в какой они влияют на жизнь. Эта всеобщая история требует, как и история духовная, решений, которые, как <sup>в</sup> реальной истории, диктуют концептуальную организацию и направление становления.

464

465

В познании другого ненадежность связана с возможным противоречием между поступками и осознанием, человеком или его поведением и идеей, из-за которой личность так поступает. В познании исторического индивида трудность, прежде всего, та же самая. Но и другие трудности к нему добавляются, которые порождены плюралистичностью миров в каждое мгновение, двусмысленными отношениями между различными человеческими родами. Статически где уловить принцип единства целостности? Как в перспективе различаются общие черты и своеобразные признаки? Как объединяются особенности в развитии, которые охватили бы различные эпохи и культуры?

Внешне эти три решения независимы друг от друга, и последнее предполагает два первых, поскольку оно вырабатывает изображения различных эпох и сравнение обществ внутри эволюции, но в действительности оно есть первое решение в той мере, в какой выражает решение, которое человек принимает о самом себе, соизмеряясь с совокупностью прошлого. В сущности, оно образует историю (в философском смысле слова): действительно, история начинает существовать, как только появляется вместе с перманентностью проблема единства становления, направленного к пределу. Для частной истории нужно и достаточно, чтобы деятельность была общей для всех коллективов, для всей общей истории было бы важно, чтобы одно дело, как характерная черта, было закреплено за человеческим призванием, поскольку коллектив не смог бы охватить всей деятельности.

## § 4, Наука и философия истории

Во Франции философия истории — столь исписанный литературный жанр, что никто не осмеливается признать, что он его практикует. Ее противопоставляют науке, как выдумку точности, интуицию знанию. Ненадежность источников, необъятность точек зрения, претензия подчинить сложный мир строгой схеме, все эти недостатки, которые приписывают классическим системам, считаются характерными чертами философии истории как таковой. Впрочем фраза Кроче: «Философия истории исчезла, потому что историческое познание стало философским познанием», проникла, так сказать, в общее сознание. Как оправдывается это презрение и это уподобление?

Психологически легко провести различие между честолюбием и невежеством философа, осторожностью и эрудицией ученого. Но социологи, взявшие на себя претензию философа, считают себя единственно настоящими учеными в противоположность историку как простому рассказчику. Отбросим антиномию между научными общими понятиями и особенностями исторического знания и признаем историю, которую

мы изучали до настоящего времени, как историю человеческого становления. Как ее отличить от философии? По природе или по распространению результатов? Мы рассмотрим обе гипотезы, чтобы показать трудность теоретического разъединения, невозможность практического разделения.

\*\*\*

Можно резюмировать эти выводы следующим образом:

Либо трактуют историю как объективную реальность, и тогда познание обречено на неопределенное движение к недостижимому концу. Поскольку ученый хочет схватить целое каждого момента, целое становления, он прибегает к понимающему постижению, но последнее не избегает ни своеобразия, свойственного всем видениям вещей, ни релятивности, которую тянет за собой незавершенность движения, относящегося всегда к новому будущему.

Либо история смешивается с развитием духовных миров. И тогда историческая наука в качестве причины и цели имеет присвоение живым духом прошлых творений. Она есть средство для индивида разместиться самому и тому, что он создает, во всей эволюции, в которой он сотрудничает. Восстановление духовного прошлого есть аспект сознания, которое каждый связывает со своим историческим предназначением.

Либо, наконец, история сравнивается с человеческой жизнью, и тогда познание, похожее на самопознание и познание другого, ориентированное решением, стремящимся к будущему, и схватывает другое только через соотнесение с субъектом. Двойная диалектика, которая тянется без конца в той мере, в какой историк раскрывается, открывая то, что есть мир. и то, что он хочет.

Обоснованные различия при условии, если добавить, что история всегда имеет отношение к духу и к жизни и что она всегда объективна через историка и для историка.

\*\*\*

Учения Гегеля и Конта являются типичными представителями того, что подразумевают под философией истории. С помощью единственного принципа, закона трех стадий или прогресса свободы, разрабатывают периоды, оценивают их значение, интерпретируют всю историю. Но логически, где противоречие с наукой? Имеет ли в виду философ не только факты, но и *смысл*, т.е. значения или цели? Стараются ли он охватить слишком широкую совокупность или свести разнообразие к слишком схематическим понятиям?

Историк знает цели как таковые или индивидов как таковых, но он не знает цель или цели истории. Он прослеживает события, их последствия, он обнаруживает более или менее адекватную необходимость глобального движения или, наоборот, непредвиденные случаи относительно автономных рядов событий. В порядке понимания он снова связывает феномен либо с импульсом (капитализм с определенной формой желания иметь прибыль), либо с мотивом (капитализм связан с экономически рациональным поведением). Чем обширнее факт, тем меньше уточняется степень детерминации.

Имеет ли философ другие претензии? Вопреки предрассудкам, ничего подобного. Гегель ограничивается пониманием того, что было. Конт — прочтением закона развития, которому подчиняется дух и который вписывается в коллективное предназначение, Маркс раньше времени разгадывает будущее, порожаемое противоречиями современного мира. Либо цель смешивается с временным концом движения и тогда ис-

466

467

торик, как и философ, интерпретирует его, либо цель трансцендентна реальности и предполагает сознательное намерение, но тогда ни тот, ни другой не исследуют эту конечную цель, которая обнаруживается на тайном пороге Провидения.

Если существует различие, то оно связано со способом рассмотрения. Наука выявляет неполный детерминизм, философия представляет непрерывный детерминизм. Вместо сконструированной, гипотетической и частичной необходимости она в самом становлении открывает полную необходимость.

В самом деле, мы встретились с такими учениями, которые выражены в законах, элиминируют акциденции, устраняют плюралистичность и прослеживают эволюцию или фатальную диалектику. Эти философии по ту сторону науки преодолевают позитивное знание, но они не знают его природы. Сознющее свою особенность и свою сомнительность, — схватывание генеральных линий истории допускает гипотезу и селекцию, — они появились либо как предвосхищение результатов, к которым в конце концов пришла наука, либо как перспективы, в которые неизбежно включены аналитические и объективные высказывания.

Теория Шпенглера относится к такому типу. Может быть, ей откажут в научном характере, потому что она выходит за пределы обычной учености. Но она носит философский характер в основном из-за своего догматизма (биологическая индивидуальность, одиночество и смерть культур, фатальность). Лишенная этой метафизики, она сводится к схематическим интерпретациям, аналогичным интерпретациям, которые компаративный метод, примененный к различным обществам, в будущем, может быть, позволит вычленишь с достаточной вероятностью.

По правде говоря, можно было бы возразить, что философ стремится одобрить или осудить результат. Гегель, Конт доказывают истинность цели. Человеческий дух реализуется в позитивизме, человек — в свободе. Еще раз можно напомнить, что историк, специализировавшийся в науке или философии, не избегает этого ретроспективного оправдания, поскольку духовная эволюция обязана своим единством и своей направленностью рациональности, которую ей потом придает историк. Философ бы распространил эту интерпретацию на всю историю, либо мир был бы представлен как составляющий отличительную черту человечества, либо во всех мирах или над ними была бы раскрыта подобная необходимость.

Снабжает ли нас ценность принципом дифференциации? Говорят, ученый восстанавливает факты, философ их оценивает, первый строит исторический мир, второй его критикует.

Если речь идет о событиях, то историк, согласно ходячей формуле, должен быть беспристрастным. Но всегда он связывает поступок с его причинами или с его последствиями: соответствующий или несоответствующий ответ, эффективное или неэффективное решение. В этом смысле он использует критерий, который предлагает историческая этика: успех. Напротив, был бы философ моралистом<sup>9</sup> Ничего подобного. Кант смешивает философию истории с этикой, которая судит прошлое и определяет цель, но это особая философия истории, особенность эпохи или положения, а не характерная черта жанра. Личная и публичная мо-

раль, мораль умысла действительны для всех или мораль действия, которая признает за некоторыми индивидами привилегии, антиномия находится внутри как рассказов, так и философии, она не устанавливает границ между теми и другими.

Различение еще более трудное для специальных историй, поскольку их объект создается идеями или памятниками. В принципе можно знать как факты ценности, реализованные или утвержденные другими, но истинное понимание должно соотносить творение с его целью, вычленишь его соответствие с законами духовного мира. Достаточно ли воспроизвести формулу Вебера (анализ ценностей): ученый схватывает данные или связи, которые для критика становятся материалом оценки? Различение больше носит теоретический, чем практический характер.

Идет ли речь об искусстве или философии, восхищение диктует отбор таким образом, что история есть всегда монументальная история (в ницшеанском смысле). Более того, интерпретация старается найти то, что оправдывает в действительности претензию на одобрение. Неизбежно она содержит имплицитные суждения, более того, она предполагает критерии этих суждений.

Верно, что эти критерии, ограниченные эпохой, предпочтения которой, предполагается, воспроизведены, оставляют полностью вопрос о пригодности в себе и для нас. Зато история искусства или философии предполагают универсально пригодную теорию. Есть не больше необходимости в оценке качества для того, чтобы проследить связь форм, чем для того, чтобы понять одну из них. Но эволюцию составляют только путем определения сущности, т.е. цели движения, что имеет следствием трансцендентность ретроспективной реорганизации жизненному опыту, замену современного или вечного смысла историческим смыслом.

Стало быть, философия является либо разработкой имплицитных суждений, либо исследованием норм, применимых к совокупности прошлого. Чтобы исключить всякую философию, историк должен исказить действительность, трактуя ее как природу. Ему достаточно заимствовать от каждого периода принципы организации и иерархии, которые он использует, чтобы избежать подозрения в тотальной философии. Но

если бы он охватывал более обширное становление, ограничиваясь рядомположением различий, то он неизбежно представлял бы вместо истории разброс особенностей, — то, что было бы еще философией, потому что, согласно старой формуле, не философствовать значит тоже философствовать.

Воспроизводя выводы предыдущего параграфа, мы могли бы рассмотреть сразу философию истории *после* науки (особенно в плане реальности), философию истории *до* или *во* время науки (особенно в плане духа), одну, которая бы диктовала отбор фактов, другую — которая бы диктовала синтез духовных миров или жизней, впрочем, тесно связанных между собой. Предыдущие анализы нам снова показали единство науки и философии и их действительное различие, единство — поскольку первая, по крайней мере, частично, содержит то, что вторая облекает в форму, различие. — поскольку, первая подчиняется разнообразию и осознает свою особенность. Философия истории характеризуется двойным стремлением к оценке вклада всех эпох в общее знание и придает своим суждениям неограниченное значение.

468

469

Таким же образом объясняются две характерные черты, которые содержит хотя бы одна дефиниция: расширение поля и простота схем.

В коллективе индивиды знают приблизительно то, что они принимают за историческое, смысл, который они придают своим многообразным действиям и своей жизни в целом. Пока историк находится внутри закрытой тотальности, выбор и организация в какой-то мере вписаны в реальность — имманентность, которая не обеспечивает объективности, поскольку интерпретатор ангажируется и должен ангажироваться, чтобы преодолеть двусмысленности жизней.

В той мере, в какой историк выходит за пределы единой целостности, общества, эпохи или цивилизации, ретроспективная интерпретация отвергает стремление к возрождению или пониманию по симпатии. К тому же противопоставление классическое: Гегель замечает прогресс от мемориалиста к философу в той мере, в какой рассказчик, более отдаленный от событий, излагает становление, состоящее из самого большого числа индивидуальностей. В терминах ценности Риккерт формулирует аналогичную мысль: наука отбирает материал в соответствии с ценностями, признанными каждым коллективом, философия должна возвыситься над формальными ценностями, которые имеют значение для всех. В самом деле, охотно можно согласиться с тем, что универсальная история или сравнительная социология нуждаются в других инструментах, в других методах. Но, отличные друг от друга, они не смешиваются с философией.

Теоретически сравнительная социология требует различения общих проблем и конкретных решений. Универсальная история требует, кроме того, направленности многообразия к некоторому концу, наконец, философия истории защищает интерпретацию, которую предлагает, и движение, которое констатирует.

Социология нуждается в понятиях, которые выделяют черты, общие для всех обществ. Такие термины, как политика или экономика, применимы, поскольку всегда нужно представлять насильственные меры и индивидуальные интересы постоянным властям, работать, чтобы установить между потребностями и ресурсами временное и находящее под угрозой равновесие. То же самое касается первых трех терминов: общества, цивилизации и культуры. Они, по мнению А.Вебера, позволяют схватить три всегда наличных аспекта коллективной жизни. В другом месте мы показали двусмысленный характер этих понятий, допускающих метафизический смысл (душа, дух, тело), социологический смысл (области реальности), критический смысл (немотивированные или эффективные поступки, познание и техника, инстинкты и воли). Может быть, неизбежно сомнение, которое обозначает необходимый возврат к философии социологии, которая пытается постичь сразу целое каждого человеческого рода и человечества в целом.

Универсальная история, которая не довольствуется рядомположением цивилизаций, должна представлять подобную систему. Но чтобы перейти от абстрактного единства, базирующегося на идентичности некоторых

470

фундаментальных данных, к историческому единству развития, она должна была бы еще открыть совпадение творений или общественных режимов.

Стало быть, наша эпоха внешне была бы благосклонна к такой попытке, поскольку впервые вся планета разделяет общую судьбу. Могут возразить, что один дух не ассимилирует накопленные знания, что научная строгость отвергает эти необъятные видения, могут заметить, что взаимосвязь различных народов сегодня остается еще слабой, их объединение недостаточным, их единство частным и внешним. Все эти высказывания действительны, но они упускают главное. Если Запад сегодня еще верил бы в свою миссию, то можно было бы коллективно или индивидуально написать универсальную историю<sup>4</sup>, которая, исходя из отдельных приключений, показала бы прогрессивное приобщение всех обществ к цивилизации современности. Такую историю делает невозможной то, что Европа больше не знает, предпочитает ли она то, что вносит тому, что разрушает. Она признает оригинальные экспрессивные творения и экзистенции в момент, когда угрожает разрушением уникальных ценностей. Человек боится своих завоеваний, своих инструментов и своих рабов — науки, техники, классов и низших рас.

Сравнительная социология, не позорясь, может признать свою особенность, поскольку она, подобно каузальным отношениям, уверена в гипотетической объективности. Напротив, ориентированная к случайной цели, к схватыванию целостности человеческого прошлого, потеряла бы всякое основание к существованию. Следовательно, она взывает к двойному оправданию, к оправданию понятий, которые она использует для интерпретации и оценки обществ и культур, к оправданию состояния, которое обозначает временное завершение эволюции. Двойное оправдание, которое составляет традиционный объект философии истории.

\*\*\*

Философия нам показалась имманентной всякому глобальному видению прошлого и все же, благодаря надежности, на которую она претендует, — по ту сторону позитивного знания. Неправомерное превышение? В действительности, все зависит от смысла, который ей придают. Философу не дано схватить единство, необходимость или тотальность в том плане, в каком ученый их напрасно ищет. Понятая как естественный объект, история должна быть исследована постепенно, без того, чтобы ход анализа достиг когда-либо окончательного предела.

Интерпретации, которые исключают плюралистичность рядов или случайность встреч, в конце концов имеют гипотетический характер и, в сущности, бесполезны, поскольку они соответствуют стремлению пророка, который объявляет и принимает фатальность.

Зато история как совокупность духовных становлений или экзистенций не поддается безличному пониманию. Но философия, которая предполагает подлинное понимание, не устраняется и привлекается в наше исследование. Утверждение, что нужно философствовать, чтобы усвоить философское прошлое, не осуждает философию, но отказ философствовать прикрывается именем позитивизма. Претензия преодолеть особен-

471

ность, особенность изучаемых эпох и актуальных теорий, опасна тем, что может прийти к претензии на универсальность философий, не осознающих свои границы, но эту опасность, поскольку она неотделима от стремления к истине, нужно пройти. Иначе можно отказаться от всякой истины, ибо объект и субъект философии не отличаются от объекта и субъекта истории. Познание человека тоже есть познание истории историческим человеком.

## Заключение Релятивность исторического знания

Первая релятивность — это релятивность индивидуальной перцепции. Один и тот же объект многочисленными наблюдателями воспринимается в зависимости от положения каждого из них в различных ситуациях. Ребенок, не осознавая свой эгоцентризм, ощущает свое «я» как необходимый конец отношения, другой конец которого есть весь окружающий мир.

Наука преодолевает эту релятивность, заменяя полученные впечатления действительными отношениями. Феномены хранят особенность, которая неотделима от конечных верований, математические отношения, установленные между ними<sup>6</sup> предписываются всем. Но научный анализ благодаря своим истокам и своим доказательствам не отдалается от воспринимаемого мира. Он начинается с наблюдения и возвращается к выясненному и вычисленному опыту, универсально годному, но связанному с человеческим духом. Одерживают верх над перцептивной релятивностью, а не над трансцендентальной релятивностью.

Обычное понимание смысла релятивности колебалось между этими двумя представлениями до того момента, пока наука благодаря своему развитию выяснила и признала другую форму релятивности, форму, связанную с тривиальными интерпретациями эйнштейновской теории и микрофизики. Невозможно расположить объекты в абсолютном пространстве и абсолютном времени так, как если бы содержащее предшествовало содержимому, как если бы формы восприимчивости были независимы от их наполняемости. Всякая мера предполагает наблюдателя, находящегося в мире, и нельзя игнорировать положение и движение наблюдателя в подсчете временных дистанций или интервалов. Впрочем, эта релятивность каждой перспективы не есть последнее слово в науке, то, что мы осознаем благодаря ей, позволяет перейти от одной перепективы к другой, установить эквивалентность и прийти к объективному познанию инвариантов.

С другой стороны, когда физик достигает микроскопических явлений, то он снова открывает отношения, а не основания. Он не смог бы зафиксировать сразу положение и энергию электрона. Взаимодействие опыта и реальности создает поле неопределенности. Таким образом, вводится принцип, гласящий о том, что для науки нет никогда простых вещей, а есть только отношения. Условия, в которых мы познаем природу, смешиваются с признаками объекта. Более того, реальность измени-

ется в соответствии с уровнем, на котором мы ее постигаем, простые законы, установленные на молекулярном уровне, на элементарном уровне превращаются в статистический результат. Различные уровни, на которых находится ученый, зависят в первую очередь от порядка величины субъекта по отношению к объекту.

Находят ли эти понятия эквивалент в историческом знании? На исходной точке мы встретим перцептивную релятивность в усложненной форме, пристрастие и взаимность жизненных опытов; участник событий и наблюдатель, солдат и генерал обязательно имеют в виду как будто те же явления, но различные видения. История никогда полностью не побеждает эту релятивность, потому что жизненный опыт представляет собой материал для науки, а факты, в той мере, в какой они трансцендируют индивидов, существуют не сами по себе, а через сознания и для сознаний. История имеет в виду объект, который не только был (если речь идет о событии), не только исчез (если речь идет о состоянии природы или человечества), но который достигает бытия человека только в сознании и изменяется вместе с ним.

Мы обнаружили между атомом, неотделимым от личностей и недоступным целым, эквивалент научного стремления к законам, конструкции объективных фактов и регулярностей, но эти частичные и разбросанные отношения покрывают только часть исторического поля и никогда не представляют всеобъемлющего рассказа. Поэтому познание, редуцируемое к пониманию и вынужденное искать истину путем строительства исторического мира, кажется, разом выигрывает как в своеобразии, так и объективности, оно преодолевает релятивность элементарных наблюдений только благодаря тому, что соглашается на релятивность, которую ведет за собой вместе с ней эволюция понятий и системы ссылок. Историк в эволюции соотносит всегда широкое и всегда несовершенное прошлое с самим изменяемым состоянием, так что наука, связанная со становлением, развивается в той мере, в какой это становление продвигается в постоянном направлении, обновляется в той мере, в какой это становление, вместо того чтобы накапливать, чтобы идти вперед, противоречит себе.

Или еще, историк не смешивается с трансцендентальным «Я», так же, как солдат или генерал. Он стремится и добивается беспристрастности в критике источников и установлении фактов, но остался бы он беспристрастным в организации совокупностей, если бы он был *пристрастным* в той самой мере, в какой он *частное лицо*.

Таким образом, фундаментальные различия следующие: историческая действительность не поддается исследованию через отношения потому, что она есть история людей и потому, что люди, участники событий или жертвы, представляют собой в ней в любом случае живой центр. Здесь не идут от перцептивной релятивности к объективным отношениям, являющимся трансцендентально релятивными, здесь приходят к исторической релятивности; ученый — сам и его мир — выражается в прошлом, которое он себе выбрал.

Релятивность, сравнимая с релятивностью в физике, объект, неотделимый от наблюдателя, есть нечто другое в соответствии с уровнем, на котором его постигают, в сущности, своеобразная релятивность, по-

## Часть вторая

# Границы исторического релятивизма

Вторая часть нашего «Эссе по теории истории» должна быть посвящена историзму, философии исторического релятивизма, которая получила свое развитие в начале века, особенно после войны, и последовала за периодом, посвященным анализу науки. Более того, внешне она была продолжением, почти следствием этого периода. В самом деле, результатом критики исторического разума было в меньшей степени вычленение вечных категорий, чем показ присутствия диалектики в аналитике (в кантовском смысле обоих слов). Рефлексия подтверждала данные учености и закрепляла релятивность людских деяний (включая науки становления).

Разумеется, провал критики есть только одна из причин историзма: сам по себе он тоже поддавался противоположной интерпретации (Ше-лер делал вывод о *перспективизме* фиктивного характера) так называемой всесильной эволюции. Не изучая всех интеллектуальных и социальных причин этого движения идей, отметим два главных элемента. Ни открытие первобытных людей, ни открытие других культур не вызывали скептицизма или анархии до тех пор, пока сохраняли нормативный, нормальный, так сказать, смысл современного общества. Более опасным, чем эмпирическое исследование, является кризис, который потрясает нашу цивилизацию. Эволюционизм стал историзмом в тот день, когда две ценности, на которых базировалась вера XIX в. — положительная наука и демократия, т.е. в сущности рационализм, — потеряли свой престиж и авторитет.

Иррационализм привел к пессимизму: история не имеет цели, поскольку человек не имеет предназначения и, будучи всегда похожим на самого себя, напрасно создает недолговечные произведения. В свою очередь эта аргументация выражает положение или ситуацию. Немецкий профессор с претензиями на аристократизм (биологический или духовный) испытывает отвращение к нашим массовым цивилизациям, к индустриализму, ко всем формам социализма. Молодые и плодотворные культуры якобы воинственны и несправедливы. Историзм не соответствует не только эпохе, неуверенной в себе, но и обществу без будущего, которое отвергает такое будущее, которое предвидит и колеблется между утопическим бунтом и так называемым ясным фатализмом.

Нашей целью не является здесь воспроизвести все проблемы, представленные в этот период (ритм отдельных историй, единство и многообразие истории, отношения человека и долга быть, познания и действия и т.д.). Мы хотели бы показать, что теория исторического познания необязательно находит свое продолжение в релятивистской философии, с другой стороны, мы должны определить природу гипотез или решений, которые господствуют в науке о прошлом. В первых двух параграфах мы изложим и обсудим

релятивистский тезис, в последних двух мы рассмотрим различные философии истории, конкретные интерпретации и формы мотивов.

## § I. Исторический релятивизм

В этом параграфе мы хотели бы резюмировать аргументацию по поводу исторического релятивизма. Если можно так сказать, дать идеальное изложение, которое в этой форме не встретим ни у одного автора. Ибо релятивизм всегда связывается с определенной метафизикой. В учении Трельча становление есть прогрессивное раскрытие сквозь время недоступного Бога. Согласно Шелеру, релятивность, к тому же преодоленная вечно действительной иерархией ценностей, выражает необходимое сотрудничество индивидуальных или сверхиндивидуальных личностей; мир сущностей фрагментарно показывается каждой личности, откуда — необходимость временного рассеивания образов жизни и мысли, чтобы исчерпать интеллигибельный мир. Манхейм представляет себе как некий абсолют историческую тотальность, одновременно являющуюся реальной и многозначительной, как чистый рок, не имеющий ни провиденциального, ни демократического характера. Для французских социологов общества представляют собой принцип и первопричину изменений, а также моральные императивы, поскольку они путаются с социальными императивами, остаются действительными вопреки или из-за своего разнообразия.

Мы будем абстрагироваться от этих метафизик, чтобы распознать различные типы аргументов, которые использует релятивизм. Он исходит из фактов: мораль, философия, религия изменяются вместе с коллективами и эпохами. Констатация, наводящая на два вопроса: какова глубина исторических изменений? Является ли поверхностным историческое разнообразие деяний или человеческой природы? До каких пор

проникает оно? С другой стороны, нельзя было бы делать правильного вывода из факта. Методы могут варьировать вместе с культурами: никто не сделает отсюда вывода о том, что правильность научных высказываний останавливается на границах отдельного коллектива. Далее, никакая мораль не признается и не практикуется везде: теоретически та или иная мораль может иметь императивный характер для всех.

Чтобы перейти от наблюдаемой вариабельности к основной релятивности, опираются на два аргумента, которые важно различать. Либо доказывают, что мораль, религия и т.д. зависят, связаны, сводятся к социальной или исторической реальности, к иррациональному принципу, который неизбежно тянет за собой свои духовные проявления в беспорядочном становлении. Мы обозначим этот аргумент термином «редукция». Либо если мы рассматриваем последовательные поступки внутри мира, то мы обнаруживаем или верим, что обнаруживаем врожденное разнообразие. Релятивизм не признает ни аккумуляции истин, ни прогресса, он признает всего-навсего диалектику без цели. Философию становления (а не эволюции) он сводит к анархии ценностей, даже если не уничтожает самостоятельность человеческих творений. Несомненно, все эти аргументы путаются с системами, но они должны быть отделены как для изложения, так и для критики.

474

47S

Мы быстро пройдем по историзму, применительно к разуму и к религии. Трансформации разума в одном смысле очевидны, но в другом почти неуловимы, поскольку разум, который не имеет никакого общего измерения с нашим, для нас становится еще более непонятным, чем построения психически больного человека.

Проблема была поставлена двумя рядами работ, двумя группами фактов. Исследования первобытного мышления показали, в какой степени манера мыслить, способы объяснения подвержены изменениям. С другой стороны, социология или история культур показали плюралистичность представлений о мире, концептуальных возможностей, самих формальных категорий. В этом смысле сегодня каждый признает особенность китайского мышления, индийского мышления. Решающими являются не эти исторические данные, ни глубина изменений, которую они показывают, а интерпретация, которая им дается. Вместо того чтобы организовать прошлое в соответствии со схемой прогресса или старения, вместо того чтобы противопоставлять детские фантазии научной мудрости, некоторые философы отказались от всякого утверждения о финальности. Даже в плане знания они не потребовали для Запада ни преимущества, ни первенства.

Мы не будем обсуждать этот скептицизм, мы к нему вернемся, либо к историчности философий, либо к вопросу не о положительной истине, а о распространении и значении этой истины. С другой стороны, не думается, что этнология обязывает жертвовать единством человеческого духа. Пока онтологии дифференцируются, кажется возможным снова найти при условии, если дойти до самых глубоких тенденций, до самых формальных правил, тождество логики. Пусть первобытный человек скорее интересуется первоначальными причинами, чем вторичными, пусть он взывает к тайным силам, а не к эмпирическим antecedентам. Но отсюда не следует, что нет нужды в объяснении и, так сказать, в каузальном объяснении. Причастность сводится не к тому, чтобы все смешать, а к тому, чтобы идентифицировать и различать иначе, чем мы, вещи и людей.

Мы больше не будем останавливаться на случае с религией, хотя он является причиной возникновения учения Трельча. На этот раз аргументация меньше опирается на глубину трансформаций, чем на связь религиозного мира с социальной реальностью, на невозможность различить внутри этого мира высшую ценность. Христианское откровение, по-видимому, заимствовало у античной мысли и восточных верований достаточно элементов, чтобы его отделить. Точно взятая идея откровения о чудотворном событии, которое якобы разделило на две части человеческое прошлое, несовместима не с требованиями разума, а с требованиями исторического смысла, т.е. со смыслом духовной и реальной непрерывности. Если судить с точки зрения моральных или культурных критериев, то нельзя было бы абсолютно утверждать, что христианская религия является лучшей. По какому праву ставить ее выше ислама или буддизма? Ничто не позволяет смешивать естественную религию и христианство. Следовательно, Трельч, пронизанный смутной религиозностью, желая быть и веря в то, что является христианином, пришел к па-

радоксальному примирению множественности религий с единством Бога, может быть, недетерминированного, во всяком случае непознаваемого. Все догматические представления по-своему



воплощают истину, все они содействуют сублимации жизненных импульсов в моральные изъятия воли; все, эффективные и исторически случайные, обозначают момент воспитания рода человеческого.

Мы отодвинули особенно трудные проблемы истории религий. Поэтому нам достаточно напомнить, что нет прямого противопоставления исторических фактов и теологии (очевидно, оставляем в стороне случаи, где критика и ученость, восстанавливая в соответствии с правдоподобием тексты и события, начинают противоречить историческим интерпретациям, являющимся сегодня неотъемлемой частью догмы). Нельзя без философского решения делать вывод о религиозной социологии и заканчивать теорией социологической религии. Подобно тому как нет философии для того, кто признает только методы положительной науки, нет истории религии, веры или общности в общении с Богом — для неверующего, который знает только людей, их грезы и их учреждения.

Может быть, откровение упадет под ударом рациональной критики, но это будет трудно для исторической критики. Каким образом откровение могло исключить заимствования от прошлого? Как оно должно было воспроизводиться, чтобы быть правдоподобным? Как полностью человеческая этика могла позволить оценить религии, истина которых, по определению своему, трансцендента и, может быть, иррациональна? Если Трельч незаметно скатывается от положительной по своему постулату науки к исторической философии религии, то потому, что его вера, лишенная всякой ортодоксии, заранее предполагает эту путаницу.

Конечно, факт истории ставит специфические проблемы, но только перед тем, кто признает своеобразие религиозного порядка.

\*\*\*

Сегодня является банальным высказывание о том, что в соответствии с эпохами и обществами, привычками, обычаями правила поведения меняются. Каждый настолько убежден в этом разнообразии, что бессмысленно как его подчеркивать, так и оспаривать. Но этот неоспоримый факт поддается различным интерпретациям. Какие последствия имеет реальность истории для природы моральности, для законности императивов? В самом деле, историзм приводит к трем выводам, которые принимаются за скептицизм: нельзя достичь универсально обязательных законов, нельзя постигнуть этику, которая не была бы выражением или следствием социальной структуры, нельзя выяснить для всех и для каждого то, что нужно делать или хотеть.

Самое непосредственное разнообразие есть разнообразие обычаев и институтов. Множественными, изменяющимися являются решения по проблеме, общей для всех обществ, проблеме половых отношений. Бесчисленны внутри каждого общества положительные или отрицательные предписания. Нет такой деятельности, в какой бы она форме ни проявлялась, которая бы не содержала там и тут различия на разрешения или запреты, которая не была бы подчинена традиционным предписаниям, иногда такими же

476

477

священными, как и моральные принципы. Бесспорно также разнообразие типов людей, которые воплощают идеал коллективов. Не выходя за пределы нашей западной цивилизации, можно сказать, что примеры порядочного человека и джентльмена, античной мудрости и современного гражданина, буржуа и сеньора представляют доказательство несводимого различия образов жизни, кодексов чести, иерархии благ.

Можно в трех формах принять историческую эволюцию, но не согласиться на редукцию. С точки зрения рационалистической традиции историю можно представить как материю моральности, в той же степени, как данную каждому природу. Индивид должен подняться от животного начала к человечности, от эгоизма к уважению закона, от слепоты к обдуманному поведению, таким образом, историческое становление есть арена бесконечного прогресса, поскольку идеал остается недостижимым. Каковы бы ни были различные периоды в прошлом, этика, как норма R исторической науке, диктует весь угол зрения полностью.

Историзм противопоставляется этому универсализму, базирующемуся на дуализме бытия и долга быть, на многочисленных аргументах. Если мы придаем определенной морали абсолютную ценность, то мы рискуем наивно уподобить наше существование сущности человечества и впасть в фактический универсализм. Разнообразие покажется тем более шокирующим, общества тем более деградированными, чем более узок

избранный критерий. За неимением возможности встретить в другом месте такую практику, которую привычка для нас делает очевидной, приходят к выводу об анархии. Этика с универсалистскими претензиями, как только перестают надеяться на ее распространение, порождает больше беспокойства, чем вера. Сегодняшние люди не имеют ни достаточно веры в свою культуру, ни достаточно надежды на будущее, чтобы освятить свои собственные нормы. Дефиниция прогресса *по праву*, теоретически какой бы автономной она ни была, нуждается в некотором оптимизме относительно прогресса *по факту*.

С другой стороны, поскольку признается различие коллективных учреждений, приходят к противопоставлению этики ценностям. Этика определяет индивидуальные добродетели — искренность, смелость, бескорыстие, доброта и т.д., как секуляризованные остатки христианских добродетелей, гуманистическая транспозиция жизни соответствует урокам религии. Но из этих формальных императивов (они носят общий характер, адресуются намерению, не уточняют содержание поступков) нельзя дедуцировать семейные, политические и экономические институты. Они, как религия и культура, изменяются с течением времени. Они представляют историю, т.е. становление, созданное из первоначальных общностей, связанных друг с другом. Конкретные императивы сохраняют свою духовность, свое бескорыстие, свой обязательный характер, теряя свою универсальность и свою вечность.

Довольно слабое промежуточное решение, ибо добродетели имеют отношение к разнообразию культур, элементами которых они являются. Поскольку все они несовместимы, то требуют от каждого выбора, который их организует в единство поведения. Даже если они обозначают условия, которых достаточно для всякого основания, тем не менее они не дают возможности ни определить ответ, который предписывается особой ситуации, ни посредством разума подтвердить неизбежно историческое решение. Нако-

нец, политические конфликты и, следовательно, самые серьезные колебания избегают норм, которые строго как трансцендентные принципы неприменимы, также покрывают самые противоречивые поведения<sup>5</sup>.

Так переходят к третьему решению. Мораль в первую очередь имеет в виду не намерение, а поступок, она определяет приемлемую жизнь, а не чистоту сердца. Если мы используем язык Шелера, то мы можем сказать, что философ через феноменологический анализ выявляет мир ценностей, но констатирует, что за пределами обычаев и институтов *этнос* и *этики* варьируют (т.е. иерархии ценностей и систем предписаний, которые отражают эти иерархии).

Более того, каждый *этнос* (в смысле Шелера) связан с социальным порядком. Общим аргументом больше не будет варибельность, присущая идеальному космосу, а субординация — иррациональному фактору (или, проще, связь с ним). Так постепенно приходят к отрицанию специфики или автономии ценностей. Экономическая организация, видимо, детерминирует через ряд промежуточных терминов самые духовные императивы. Эти императивы в конечном счете придают строгую форму образу жизни, который соответствует интересам класса или потребностям режима. Могут ли сказать, что всякое общество тоже выражает этику? Допустим, тем не менее, остается своего рода психологическая связь прямо или опосредованно, оправдание или утаивание, мысли в конечном итоге сводятся к психологическому состоянию индивидов и групп, к их невзгодам и чаяниям.

По правде говоря, откровенно социологическая интерпретация, кажется, перевернула смысл аргументов. Говорят о редукции к рациональной, духовной или сверхисторической интерпретации, пока факты приносят опровержения. Напротив, взаимозависимость моралей и обществ подтверждает законность наших особых императивов, если общество действительно является причиной и фундаментом всякого обязательства. Не являлось ли намерением Дюркгейма восстановление морали, поколебленной, по его мнению, исчезновением религиозных верований?

Психологически легко понять, почему надеялись на социологический рационализм как на новую веру. Французские социологи, демократы, свободные мыслители, сторонники индивидуальной свободы подтверждали стихийно своей наукой ценности, которые они принимали. По их мнению, структура современной цивилизации (плотность или органическая взаимосвязь) нуждалась в своего рода эгалитарных идеях, в автономии личностей. Ценностные суждения скорее выигрывали, пока они не теряли свое достоинство, становясь коллективными суждениями. Заменяли всякую веру в общество верой в Бога.

В самом деле, термин «общество» неоднозначен, поскольку оно то обозначает действительные коллективы, то идеи или идеал этих коллективов. В действительности, этот термин применяется только к закрытым группам, но меньше, чем слова «отечество» или «нация» напоминает соперничество и войны (представляют себе общество, расширенное до границ всего человечества). Он скрывает конфликты, которые раздражают все человеческие сообщества. Он позволяет подчинить социальному единству противоположные классы и

понять социологическую мораль, которая будто бы является научной моралью, а не политической. Но если это понятие, лишенное всякого заимствованного престижа, обозначает частично несвязанную со-

478

479

купность социальных фактов, то не кажется ли, что *социологизм безгранична* усугубляет релятивность путем редукции ценностей к реальности, представляющей более природную, чем духовную, реальность, и подчиняется детерминизму, но не открывается свободе?

\*\*\*

У нас нет необходимости долго комментировать философский историзм, нам достаточно напомнить концепцию Дильтея. С его точки зрения, якобы нет развивающейся философии, а есть миропонимание, синтеза различных элементов (научных, социальных, метафизических), обязательно вовлеченных в иррациональное становление, поскольку они выражают человеческую душу (не имеет значения констатация ли это некоторых жизненных положений, некоторых типов доктрин или некоторых антиномий).

Несомненно, Дильтей стремился защитить строгую философию либо до, либо после мировоззрений. До — в порядке методологии или критики наук, после — в порядке рефлексии над людьми и над их историей. Но позитивизм, с которым был связан Дильтей в Германии, быстро исчез, и феноменологи утверждали, что метафизика предшествует и всегда доминирует теорию познания, лишенную таким образом автономии, которая ей позволяла избегать релятивности *Weltanschauungen*<sup>6</sup>. Раз установлен систематический характер философии, нужно было либо покинуть историзм, либо противопоставить понимание мира и *Philosophie als strenge Wissenschaft*<sup>7</sup>: отсюда решающий смысл известной статьи Гуссерля.

Историзм как смесь скептицизма и иррационализма является скорее не философией, а суррогатом философии, не достигающим своей цели, поскольку люди не живут ни в тех мирах, которые представляют другие мировоззрения, ни в чистом мировоззрении. Теоретически положение абсурдно, но психологически понятно. Было признано, что всякая философия имеет метафизический характер и неотделима от конкретного человека, который стремится одновременно к целостному схватыванию и к самосознанию. Субъект есть не трансцендентальное «Я», а общественный и личностный человек. Кризис историзма связан с столкновением этих противоречивых идей: открывают невозможность философской истины и невозможность не философствовать.

Исторически этот период обозначает завершение или скорее распад эволюционизма. История выигрывала в авторитете в той мере, в какой духовные миры потеряли в стабильности и в автономии. Она появляется как принцип движения, который пересекает и захватывает все деяния, причину и совокупность отдельных становлений. Человек чтит, но стремится проникнуть в эту тайную силу, Бога или демиурга тех, кто потерял всякую веру в науку и в разум.

## § 2. Преодоления историзма

Историзм в основном определяется как замена мифа становления мифом прогресса. Та же покорность анонимной судьбе, но вместо уверенного

оптимизма, что будущее будет лучше, чем настоящее, нечто вроде пессимизма или агностицизма. Историческое движение безразлично к желаниям людей, по крайней мере, к рациональным или моральным пожеланиям. Будущее будет другим, ни лучшим, ни худшим. Освобождение от историзма означает прежде всего преодоление фатализма.

Историческая цельность существует не для себя, а для нас. Мы ее составляем из ретроспективно собранных и установленных фрагментов благодаря единству нашего интереса или единству, которое мы придаем эпохам или культурам. Непосредственное наблюдение нам показывает множество действий, а в объекте — пробелы необходимости. Прерывность каузальной нити оставляет место действию, незавершенность и разнообразие миров — решениям личностей.

Верно, что сила истории не носит мифологического характера. В социальных преобразованиях человек ставит на карту не только свой комфорт или свободу, он рискует своей душой. По мере того, как историки,

порывая с искусственным расчленением, постарались снова увидеть единые коллективы, они доказали взаимозависимость функций, начиная от изготовления орудий и кончая созданием метафизик. Ни рассеивание детерминизма, ни плюралистичность логических автономий не вырывают нас из тирании общей судьбы.

Нельзя зафиксировать границы воздействия, которое осуществляет общественный режим над мыслями. Преобразование институтов рискует перевернуть психологию людей (хотя самые глубокие преобразования чаще всего осуществляются сами по себе, без добровольного сотрудничества индивидов). Несмотря на это, распад исторической целостности позволяет преодолеть покорность, открывая свободу и обязанность выбора победить нигилизм через объективное познание и философскую рефлексия.

\*\*\*

Очевидно, философии истории рушатся под ударами релятивистской аргументации. Никакая интеллектуальная конструкция больше близко не связывается с действительностью и больше не разъединяет его становление. Но не ставит ли историзм под вопрос легитимность нашей попытки? Если критика всегда следует за онтологией и если последняя выражает жизненную позицию, то не сводится ли наша теория истории без нашего ведома к личному опыту или к личной воле?

Этот вопрос не вытекает из гиперболического сомнения, он обозначает необходимое усиление рефлексии над самим собой. Мы будем анализировать плюралистичность философий истории в следующих двух параграфах, но уже теперь мы можем, используя приобретенные результаты, обозначить пределы релятивизма.

Закономерно отмечают, что исторические или социологические исследования связаны с экстранаучными намерениями. Что не исключает, а, совсем напротив, предполагает, что в зависимости от свидетельств или документов высказывания, излагающие факты или отношения, должны быть либо истинными, либо ложными (либо более или менее вероятными). Экспериментальное поле, концепты-организаторы, поставленные вопросы

480

481

изменяются и ведут к обновлению исторических перспектив. Внутри целого, которое изменяется вместе с историей, различают сферу частичной или гипотетической истины. Об этом разъединении мы писали в этой книге и показали его абстрактную обоснованность и реальные трудности.

Аргумент действителен для всех интеллектуальных построений, которые попадают под альтернативу истинного или ложного. Как только мышление начинает подчиняться правилам формальной логики, опыту или вероятности, результаты по праву считаются универсально годными. Все общественные науки, по крайней мере частично, входят в эту категорию, хотя, может быть, до или после факты и каузальные отношения играют роль в решениях, которые меняются вместе с эпохами и конкретными волями. Впрочем, разделение обоих элементов рискованно тем, что оно не всегда осуществимо, и особенно исторический характер всей конструкции интересует часто больше, чем изоляция строго объективных приемов (изоляция, которую изменение объекта и, следовательно, данных делает еще более трудной).

Правомерно ли для философских доктрин такое же различие? Абстрактно, безусловно, но значимость его будет редуцирована. Законность дедукции будет иметь меньше значения, чем произвол принципов (если предположить, что противоположность проявляется также четко). Анализ научного познания, интегрированного в систему, каким бы важным ни был для понимания этой системы, почти не позволяет извлечь из видения мира или человека, которое связано с личностью или с обществом, положительные истины или теорию познания, частично пригодных как состояние знания, которому они соответствуют. Практически некоторые проблемы, относящиеся к математике или физике, почти избавлены, особенно сегодня, от метафизики, а также от своеобразия индивида или социальных групп. В большей мере они развиваются вместе с науками, с которыми связаны. Несмотря на все это, философия, желающая быть радикальной, неизбежно тотальна.

Формальное преодоление историзма состоит больше не в сохранении прав логики внутри произведений или систем, а в том, чтобы подняться над ангажированным мышлением в жизни, над рефлексией, благодаря

которой дух избавляется от границ индивидуальности. Наделенный некоторыми способностями член общества, закрыт в «я», которое отмечено всеми акциденциями моей наследственности и моей среды. Одним словом, мышление всегда представляет собой психологический феномен, и вот почему возможности психоанализа и марксизма безграничны. Но когда я подчиняюсь правилам истины, то результаты, которых я добиваюсь, обязательны для всех. Аналогично этому рефлексия фактически не передает убеждения заключенного, но претендует на универсальность. Например, рефлексия об условиях, в которых мы познаем историю, в основном является нерелятивной.

Несомненно, она имеет исторический характер, потому что нужно было открыть историю и построить науку о прошлом, прежде чем понять деятельность ученого. Она развивается во времени и проявляется после действия. Более того, она касается исторического действия, поскольку она разом следует за прогрессом учености и нерегулярным ритмом меняющихся интересов.

Так понятая философия рискует быть одновременно ретроспективной и формальной. Временный результат, как если теория исторического познания есть логика знания, то теория истории будет философией человека. Формализм отмечает не недостаток рефлексии, а неизбежную бедность вечных истин.

\*\*\*

Историзм в моральном порядке менее преодолит, чем признаваем. В самом деле, мы примем как очевидное разнообразие этносов и этик: иерархии ценностей изменяются вместе с эпохами, расами и обществами и, следовательно, этики тоже изменяются (т.е. теоретическое оформление институтов ценностей).

Формальная мораль доброй воли или чистого сердца, которая хотела бы быть выше всех изменений абстрактных норм, нам кажется несовместимой с точно интерпретированными историческими данными.

Если абстрагироваться от трансцендентной веры, то такая мораль есть остаток. Она предполагает согласие о некотором образе жизни, она включает религию, откуда вышла; акцент на внутренние добродетели, на субординацию поведения намерению оправдывается только верой в Бога как зрителя и судьи нашей тайной жизни. Так как наше действие зависит от нас, наши желания в меньшей степени являются ошибками, вызывающими сожаление, чем фактами познания. Идеал доброй души пуст, если не противоречив. От революционера не требуют беспристрастия ученого, от скромного не требуют трагического усилия святого, от героя не требуют сдержанности судьи. Выбирая человеческую модель или определенную деятельность, отказываются от некоторых заслуг, не подчиняются порабощению. Рефлексия показывает человеку, чему подчинить свое решение.

Субъективная мораль, кажется, терпит двойную неудачу. Она не присоединяется к объективной морали внутри коллективного порядка, она связана с историей, от которой хотела оторваться и которую хотела проигнорировать или оценить. Долг, который выводится из универсального императива, в конце концов совпадает с конкретным обязательством времени. И если придерживаться принципов, то можно оставить реальную жизнь произвольному течению.

С другой стороны, в плане жизни закон, в соответствии с выражением Зиммеля, превращается в индивидуальный закон. Никакое общее правило не определяет конкретную позицию, которую ждет от меня другой. Она единственна как обмен двумя товарами между лицами. Рациональная этика бескорыстия или справедливости ничему не служит, как только речь заходит о человеческом общении. Личности хотят не только того, чтобы в первую очередь их уважали, они хотят, чтобы их признавали, ценили и любили. Нужно ли замечать в другом только субъект права? А не ставят ли за пределы теории сферу самых решающих для всех иррациональных отношений? Но философа интересует именно вся наша жизнь.

Конечно, могут спросить, до какой степени действительно морали различаются. Но вопрос, который потребовал бы долгих исследований, на наш взгляд, не главный вопрос. Менее трудно, чем обычно думают.

482

483

извлечь из истории своего рода вечные десять заповедей. Как показал Шелер, обычный релятивизм ссылается на реальное разнообразие поведений, не различая акта интенциональности, не учитывая представлений о мире и знаний, которые неизбежно являются многочисленными и противоречивыми. Ни

жрец, приносящий жертву ни убивающий солдат не являются преступниками. Наличие ритуальных убийств не означает, что некоторые общества признают законность убийства. Любой коллектив предписывает уважение ближнего, каким бы ограниченным долго ни был объем понятия этой группы. Нужно было порвать с барьерами закрытых обществ, чтобы научиться уважать во всех людях человечность.

В сущности, почти не имеет значения, признают или отвергают реальность таких десяти заповедей. Эти заповеди представляют своего рода резюме обязательств и запретов, действующих везде, потому что они везде нужны для обеспечения социального мира. Они потеряют в своем авторитете даже из-за своего обобщенного характера. Индивиды хранят лучшие из них для решения задач, которые им кажутся небывальными. Самые распространенные правила, как, например, запрет на убийство или воровство, являются самыми очевидными и неосознанно соблюдаются. Какое для нас имеет значение, насколько более или менее распространены эти привычки?

Больше того, эта связь императивов не есть некое единое человеческое поведение или конкретно определенный социальный режим. Действительные для всех, они конкретно ни к кому не адресуются. Никто в них не признает собственной склонности, они уточняются только благодаря определению (например, уважение блага другого в некоторых обществах превращается в абсолютное уважение права на собственность). Они отвечают нашим сомнениям, только когда переведены на наш язык, и вместе с тем имеют, как наша жизнь, временный и релятивный характер.

Не обеспечивает ли установленная Шелером иерархия ценностей постоянство фундаментального характера? По праву, конечно. Практически нет уверенности в том, что она во многом изменяет наше положение, поскольку не устраняет ни сомнений относительно ценностей одного и того же ранга, ни разнообразия благ. Она позволяет осуждать ошибки, инспирированные злостью (например, подчинение культуры цивилизации или религии культуре), фиксировать уровень, достигнутый определенной этикой (ценности считаются самыми высшими обществом или личностью), но она не дает индивиду средство определять человеческий тип, который он принимает за идеал, ни жизнь, которой он хочет жить. Более того, каждый живет в определенном мире ценностей. Схема целого мира, который по существу меня избегает, ничем для меня не служит, если только, подобно философу, я не избавлен от ограничений и не доверенное лицо Божества.

За пределами религии остается возможным схватывание эмоциональной интуицией порядка ценностей, специфически отличных от реальности, но не признание вечной иерархии, которая является видением Бога. В отношении самого человека ценности познания и моральности, выгоды и культуры скоординированы, а не субординированы, так же как человеческие модели; художник и мудрец, герой и святой. Все и вся кажутся уникальными, и вот почему каждому предлагается выбирать и жертвовать. Это и есть выбор, который признает этика, не видя в нем метки свободы.

Шелер хотел избежать кантовского формализма, который путем подчинения закону детерминирует максимум поведения и полный объект тивизм, который заботится только о действии. Интенциональность одновременно имеет конкретный и моральный характер, воля ценностей фиксируется на благах, не прекращая быть доброй волей. Но как достичь в себе и в другом этого *Gesinnung* (моральной интенции), о котором говорит Шелер, представляющем своего рода последний мотив, который порождает все наши поступки? Если его представить реальным, то не теряем ли нашу свободную волю, поскольку он дан нашими импульсами, а не выбран? Не принесена ли в жертву специфика этического порядка, если он определяется как детерминация воли, которая реализует все ценности, каковы бы они ни были?

Впрочем, цель вечного ни в коем случае не увековечивает цель моральности. Мы действительно обязаны признать своеобразие жизней. Но почему то же самое не касается исторических моралей, особенность и законность которых сразу же принимают, единство является только конечной целью, находящейся в бесконечном или в формальных общностях, которые постепенно удается определить?

Нужно ли идти дальше и, жертвуя также ценностями, видеть в коллективных императивах сущности моралей? Этические обязанности будут внутренними предписаниями, причину и функцию которых забыл индивид.

Можно было бы уточнить и оттенить идею, различая вид моральных императивов в жанре социальных императивов (в противоположность юридическим императивам). Во всяком случае коль различие сделано, проблема будет все время ставиться: подтверждены моральные императивы или обесценены этим объяснением их первопричины и природы?

Если мораль по праву смешивается с общественным мнением, если честный человек есть высший судья, то, по существу, неконформист будет аморальным. Можно ли сказать, что наши общества допускают и нуждаются в справедливости и свободе? Может быть, но готовы ли мы еще раз принять коллективную власть в день, когда режим станет тоталитарным? И тем не менее, если коллектив есть высшая инстанция, то по какому праву отвергать его в день, когда подчинение становится обязанностью?

Могут ли сказать, что это не мнение, а *реальная* структура коллектива, которая имеет решающую силу? Согласно ходячей формуле, каждое общество имеет ту мораль, которую заслуживает. Законная формула, впрочем, из нее можно сделать другой вывод, что люди имеют то общество, которое соответствует их этосу. Понятие социальной структуры не имеет точного смысла. Оно обозначает множество различных, несвязанных, часто противоречивых, не современных друг другу феноменов. Мораль, как и другие сферы коллективной жизни, относительно автономна и подчиняется внешним влияниям, она связана с собственной традицией и подвергается опасности при экономических изменениях. Нужно, чтобы жизнь со временем кристаллизовалась, чтобы социология фиксировала социальный порядок и мораль, которую этот порядок предполагает. В отношении живых есть место для дискуссии, для критики, для стремления к созиданию. Самое боль-

484

485

шее наука показывает частичные фатальности или фундаментальные необходимости определенной цивилизации.

Можно ли сказать, что мораль социальна, поскольку общество свято и является источником и принципом этических предписаний? Психологически, за исключением тоталитарных режимов, которые боготворят общество, потому что они его обожествляют, люди редко думают о своих обязанностях в соответствии с интерпретациями социологов. Все подчиняются высшей инстанции, поскольку группы являются только объединениями индивидов, если их не изменяют, заменяя их чувственное бытие идеальным бытием. Далее, больше не поклоняются отдельной или несправедливой общности, а обожают истинную общность или вечную идею определенной общности. Однако для определения этой идеи нужно сослаться на нормы, которые по праву не проистекают из существующего общества, поскольку они предназначены для того, чтобы судить о нем. Социологи обязательно снова вводят для определения объекта и причины их веры ценности, которые они претендовали подчинить реальности. Фраза: «коллективный интерес есть высший закон» — иллюстрирует это неизбежное спасение: нет коллективного интереса, определение которого не предполагает иерархию целей.

Следовательно, созданное общество не есть ни психологический фундамент, ни логический принцип, ни единственная причина морали. Мнение предлагает самое верное представление об обычаях и о сознании, являющемся общим для определенной эпохи. Но ни социология, ни история морали не ведут к предписаниям действия: поскольку либо они принимают реальность и учат покорности, либо они осуждают ее и требуют других критериев.

Мы несколько не ставим под сомнение то, что правила поведения получают определенное содержание только внутри того или иного социального режима. Мы также не думаем о том, чтобы вернуться к рационалистской или христианской морали интенции, которая некоторым кажется неизбежной, как только отвергают социологизм. Можно допустить, что ценности связаны с историей как в своей фактической эволюции, так и в своей правомерности, не путая обычай и мораль, не исчерпывая значение норм в уважении группы. Культура определяется через мир ценностей, в которых она живет, она относится к общности и является эквивалентном предназначения для индивида, целостностью желаемой и терпимой жизни.

Действительно, нет другой точки отправления для рефлексии, кроме двух реальностей, связанных, но не сводимых друг к другу, реальности определенного общества и реальности определенных ценностей, первая предлагается безличностному познанию, а вторая — ценности — специфическим институтам. Именно в этом двойном мире располагается каждый и творит самого себя, определяя порядок своих предпочтений и свою человеческую модель, с одной стороны, свое место в обществе и общество, которое хочет, — с другой. Напрасно требовать или надеяться, что решения всех будут совпадать.

Один и тот же поступок допускает множество суждений, по праву также являющихся законными. Нужно, прежде всего, соотнестись с социаль-

ной и моральной системой действующего лица: *Sub specie oeternitatis*", нет для человека законной оценки. Более того, во всяком случае имеются различные соображения. Прямо, объективно измеряют поступки в их перцептивном содержании, опосредованно через интерпретацию знаков, с возрастающей уверенностью — психологическое состояние. Общество осуждает и наказывает по праву поступки и мотивы, которые нарушают коллективные запреты. Ни те, ни другие в конечном итоге неотделимы от ситуации и целостной личности. Именно тот единственный человек ставится под вопрос, которого мы презираем или которым восхищаемся, к которому обращена наша симпатия или дружба. Речь больше не идет о примирении с правилами, о подчинении законам, но речь идет о человеческом качестве. Это выражение обозначает примерно то, что мы хотим узнать, независимо от поведения и даже заслуг человека.

Является ли формой скептицизма этот плюрализм? Действительно, мы ограничиваемся приведением к практике всего. Кто претендует знать секреты жизни? Кто присваивает себе право навязывать другим свою позицию или свои предпочтения? Кто, напротив, не различает поступок и намерение, намерение и личность, предназначение и добродетель?

Если здесь видят форму анархии, то потому, что являются пленниками своего теологического представления. Мораль, предписанная Богом, может быть, делит империю человеческого на два царства: на царство добра и царство зла. Рефлексия конечного духа не бессильна, но она не достигает абсолютных и универсальных формулировок. Индивид открывает в себе императивы, которые возвышают его над животным состоянием, над предписаниями, которые его обязывают, он их вырабатывает, критикует и организует. Но решение, благодаря которому он творит себя, имеет значение только для него, суждение, которое касается других, несовершенно и относительно, как познание каждого самим собой и другим. Призвания личностны, социальные порядки множественны и неустраимы, хотя можно представлять себе до бесконечности общество, где призвания примиряются между собой и со своей средой.

Три вида аргументации, которые мы только что изложили — автономия положительной и частичной истины, универсальность рефлексии, создание личностью своего духовного бытия, — не претендуют на то, чтобы отвергнуть историзм, еще меньше на то, чтобы исчерпать проблемы, которые он ставит. Они отвергают фатализм и скептицизм и закрепляют необходимость решения или исследования истины.

Они полностью оставляют вопрос: какова глубина и значение изменений? Вопрос, который мы уже встречали в связи с этосами и который мы снова встретим в связи с самим человеком. Чтобы ответить на этот вопрос, нужно будет по очереди рассмотреть действия индивида и группы. Ограничимся замечанием о том, что те, кто повторяет формулу, постоянства природы человека, которую считают глубокой, больше озабочены самооправданием, нежели являются невеждами относительно разнообразия. Поэтому их противодействие становится понятно, поскольку оно выражает мысль, подчиненную воле и вместе с тем дает возможность избежать осознания и постановки под вопрос личной жизни.

### § 3, Философия истории и идеология

Мы не будем рассматривать все предпосылки исторической науки, поскольку всякое фактическое и ценностное суждение, всякое состояние науки и философии может служить в качестве ссылки на воссоздание прошлого. Мы только рассмотрим теории реальной и всеобщей истории, конкретные теории, с одной стороны, способы рассмотрения с другой.

В этом параграфе вместо абстрактного анализа первых мы возьмем пример из марксизма и постараемся его разбить логически на составляющие части, чтобы выяснить природу и модальность каждой части.

Прежде всего, в марксизме мы будем различать в соответствии с нашим предыдущим анализом *теорию* и *перспективу*. Мы называем теорией ложное утверждение относительно решающей роли экономики среди других материальных факторов и по поводу соотношения социальной материи и идеи. Мы называем перспективной направленность всего человеческого прошлого к современному классовому конфликту, победе пролетариата и приходу социализма. Теория по праву может быть действительной для всех, перспектива связана с временной ситуацией. На самом деле, это различие для всеобщей истории трудно сохранить.



Рассмотрим вначале теорию. Мы исключаем упрощенные интерпретации, которые наш предыдущий анализ опровергает. Экономика в конечном счете не является первопричиной, ни причиной исторических феноменов. Базис не удается определить по двум причинам: тотальности не исключают относительной автономии частичных движений и сравнение обществ не выявляет единой структуры. С точки зрения каузального мышления нет универсального привилегированного термина.

Далее, что касается отношения идей к действительности, то вначале нужно признать плюралистичность интерпретаций по праву и легитимность по факту, а также их необходимость. Чтобы свести всю деятельность и культуру к интенции человека, нужно пройти через внутреннее понимание и подчиниться законам духовных миров.

На мой взгляд, подлинный марксизм принимает без труда все эти утверждения, поскольку, будучи независимыми как от всякой философии, так и от всякого конкретного решения, они зависят от описания и формального доказательства. Именно за пределами этой неизбежной плюра-листичности марксизм находит единство, единство человека и его мира или жизни и его самовыражения, единство, которое предшествовало разъединению факторов, единство, которое является следствием философии или антропологии: таким образом, мы пришли к более широкому вопросу, к вопросу об истинности философских доктрин.

Возьмем то, что мы назвали перспективой. На первый взгляд кажется, что, напротив, она прямо подпадает под альтернативу истины или лжи. В самом деле, высказывания относительно классовой борьбы, противоречий капитализма, фатальности кризисов и их обострений, все эти высказывания допускают доказательство и научное опровержение, во всяком случае, если даже признать множество экономических теории и

конкретных интерпретаций, то они в основном не будут относительными, всего-навсего они касаются проходящих феноменов и отмечены сомнением, связанным с границами нашего знания и несовершенством наших экспериментальных методов.

Элементы перспективы представляют позитивный признак, поскольку они также являются составной частью частичной истории (истории нашего времени). Тем не менее перспектива имеет философский характер, ибо она содержит эти элементы предпочтения другим и она их организует в зависимости от будущего. Могут ли сказать, что предвидения марксизма не отличаются от анализа, которому он подвергает настоящее? Некоторые определенные предвидения (кризисы, концентрация), истинные или ложные, вероятные или невероятные, не превышают средства позитивного метода. Но глобальное предвидение относительно социализма, где свобода каждого будет условием свободы всех, предвидение о фатальности революции, неизбежности победы пролетариата (как будто реакция народов на кризис капитализма заранее может быть известна), все эти отдаленные и, так сказать, пророческие предвосхищения являются идеологическими, так как они возвышают реальность, мифы экзальтируют веру.

Эти предвосхищения являются первичными. Или, по крайней мере, первичен отказ от капитализма и желание его разрушить. Образ будущего порождается этим отказом, как перспектива над прошлым. И вот почему эта перспектива, связанная с волей, имеет в основном релятивный характер и неотделима от выбора в истории. Более того, этот выбор диктует как теорию, так и перспективу. Задача, прежде всего, имеет практический характер. Речь идет о том, чтобы для пролетариата, для человечества сделать революцию, которая изменит повседневную жизнь и приведет к имманентности идей жизни. Именно здесь находится источник подчинения чистой мысли действию, так же, как и примат экономики, распространенный затем на все эпохи, объясняется мощью современной экономики и необходимостью воздействовать на способ производства для глубокого изменения общественных отношений (отсюда разъединение факторов, экономический фактор устанавливает поле изменения: внутри капитализма реформы могут преодолеть определенные границы). Марксистская система в своей совокупности выражает жизненную позицию.

Это реальное единство философии истории не подрывает законность логических различий, но оно делает неотложной философскую проблему: какова истина, которую марксизм сам себе приписывает? Будучи философией социального движения, допускает ли своеобразие мира или возвышается над историей?

\*\*\*

Мы не вспомним два ответа, являющихся самыми простыми и самыми неубедительными: один, который уподобляет марксизм положительной науке; и другой, который уподобляет его всеобщему в противоположность особенному. Перевод марксизма в термины каузальности имеет целью в основном разрешение на первое уподобление, употребление ге-

гелевского лексикона позволяет второе. Невозможность одного без дру\_ того непосредственно вытекает из нашей работы. Первое уподобление требует детерминизма исторической целостности. Однако каузальное объяснение после или до фактов фрагментарно: серии, которые мы продлеваем до будущего, не представляют собой действительных режимов, они не детерминируют их аспекты, которые для нас являются самыми важными. Чтобы заполнить пробелы, нужен особенный оптимизм, которым питается вера: человечество всегда решит те вопросы, которые история ему предложит.

Что касается всеобщей истины, то, может быть, она доступна, но при условии если подняться выше становления. В истории все видения являются особыми, поскольку особенность состоит в охвате всего с определенной точки зрения. Чтобы оправдать свою претензию, Лукач заменяет индивидуальный субъект на коллективный, на класс, который мыслит истину истории по мере того, как он ее создает. Но, не говоря о незаконности такой замены (всегда именно индивид мыслит), класс сам схватывает всеобщность, когда уже создано общество, полномочным представителем которого он является. Пока существует множество классов и, следовательно, видений, истина среди них может быть доказана только сверхисторическими аргументами, ценностями, которые она воплощает, или будущим, которое объявляет каждый из них.

Могут ли возразить, что вопрос носит искусственный характер, что понятие универсальной истины есть только идеология? Культ объективности выражает некоторые психологические или социальные интенции, стремление к отрыву, претензию на искренность. Он соответствует особой шкале ценностей (подчинение действия мысли, жизни медитации), и в этом смысле он есть идеология. Но эти замечания не устраняют различия между истинным или вероятным высказыванием, когда оно соответствует фактам или логическим правилам, и утверждением, когда ангажируется личность, т.е. одновременно воля и ум. Всякое научное изложение, связанное с меняющимися проблемами, с преходящей эрудицией, по содержанию своему имеет исторический характер. Но нельзя путать прогресс приблизительного роста с обновлением перспектив, нельзя уподоблять преобразования, на которые обречено познание, применяемое к обрабатываемому материалу, релятивности суждений.

Наконец, речь идет не столько о вечности, сколько о выборе. Марксизм соглашается на то, чтобы быть истиной дня: ему нужно доказывать или защищать ее. Однако в каждую эпоху люди и группы противостоят друг другу и дают историческим задачам разные объяснения. Может ли марксизм сравниться с соперничающими интерпретациями, ссылаясь на преимущество реальности перед идеологией, современной истины перед ее искажением, бегства перед предательством?

Противоположность реальности и идеологии, хотя в особенности используется марксизмом, отвечает замыслу всех историков: все хотели бы различать подлинную сущность событий, поверхностные проявления акциденции, которые привлекают внимание современников и рассказчиков и, наконец, осознание людьми своих приключений. На самом деле, эти различия двусмысленны и обвинения в идеологии так же часты, как

взаимны, и, согласно ходячему выражению, идеология есть идея противника.

Мы неоднократно встречали проблему без ее упоминания. Мы показали возможное расхождение между объективным поступком и мотивом, который действующее лицо вызывает, чтобы оправдаться, между рациональной интерпретацией другого и интерпретацией заинтересованного

лица.

С другой стороны, исторически поступок противопоставляется за мыслам в той мере, в какой он вызывает последствия, которые их превосходят или противоречат им: закон увеличивает безработицу, которую он должен был уменьшить. В этом смысле реальность исторического движения связана с фактическим наблюдением за пределами идеологий и вопреки им. Поверх элементарных диалектик мы анализировали в разряде биографии плюралистичность изображений. Такой-то биограф ставит себе целью заменить представление, которое Конт постепенно создавал о самом себе, истинная жизнь великого жреца человечества: он тоже практически создавал свой образ среди других.

Если речь идет о событии, то мы приходим через отдельные или неточные свидетельства, через жизненный опыт к воссозданию в соответствии с вероятностью внешнего фактора. Но не скатываемся ли к биографии по мере расширения этого фактора, по мере изучения эпохи? Каждая цивилизация построена из того, чем она была или хотела быть представлена: историк констатирует и критикует это представление, и

ищет реальность.

Если мы поместимся в определенном историческом секторе, например в секторе права, то все равно двусмысленность остается; с точки зрения марксизма бытие норм Кельзена есть идеология, а Кельзен в свою очередь считает, что марксистская реальность чужда праву, что ее концепты носят идеологический характер. Каким образом для целостности общества можно определить базис? Каузальный метод, дескриптивный метод тоже терпят здесь неудачу. Реальность в истории не дана непосредственно простой интуиции, она есть объект философской детерминации. Но могут спросить, каким образом поддержать подобное высказывание? Противопоставляют реальность поступков или событий разнообразию впечатлений и фикции замыслов и является ли это противопоставление действительным для целостности? Где происходит разрыв? Мы могли бы напомнить, что объективность безличного понимания прервана условием, что игнорируют жизненный опыт, истолкование, которое становится трудным все больше и больше по мере расширения объекта. С другой стороны, расширение поля делает более сомнительным отбор или, по крайней мере, более релятивным в отношении личности истолкователя. Но эта двойная оговорка не имеет решающего значения. Статистически в зависимости от теории общества, может быть, удастся различать отношения, составляющие часть определенной коллективной жизни. Если нельзя требовать в пользу марксизма такого преимущества, то потому, что речь идет о выборе между соперничающими доктринами, также серьезно озабоченными по ту сторону настоящего интерпретацией того, чего еще нет. но что становится.

Неидеологическая мысль является такой мыслью, которая вступает в реальность. Но философия истории, по существу, трансцендентна данному.

490

491

потому что она располагает прошлое в отношении будущего (которое пред-сташют по изображению прошлого). Поэтому она, как всякая ангажированная мысль, связана с волей. Именно приоритет будущего в историческом сознании обрекает на беспристрастие конкретных философов.

За пределами своего психологического или социологического значения идеология, прежде всего, имеет историческое значение. Она обозначает предвосхищения, которые ждут суждения времени. Между представлениями и поступком возможно объективно измерить расхождение. Равенство доходов неэффективно в современном коммунистическом обществе, но советский режим, как исторический режим, воспринимаем только в определенной перспективе, в перспективе троцкизма, в перспективе сталинизма или в перспективе пессимизма (кто верит в постоянство фундаментальных феноменов). Ретроспективно в идеологиях различают то, что осталось утопическим, и то, что было реализовано.

Может быть, нам возразят, что мы пока не доказали, что в каждую эпоху имеется много возможных ответов на ситуацию. Мы могли бы просто наблюдать, что это многообразие есть факт, неотделимый от многочисленности социальных групп, что во всяком случае существует колебание между современной системой и будущей системой. Но мы сошлемся особенно на философское изображение. Человек, в частности западный человек, по существу, есть тот, кто творит богов, конечный человек, недовольный, по существу, конечностью, неспособный жить без веры или без абсолютной надежды. Поэтому если он больше не измышляет идеологию, чтобы осветить себе дорогу и подтвердить свое желание, то значит, он пасует, принимая мир. Логическое принятие, если бы его призвание было исполнено, есть непостижимое принятие до тех пор, пока человек не примирится со своей средой, не примирит ценности с социальным порядком. Двойное противоречие, исключаящее согласие всех в порядке требований. Конечная цель тоже, если она одна, определяется постепенно по мере становления, она имеет временный характер, если конкретна, формальный если имеет универсальное значение.

Абсолютная пригодность, которую марксизм себе приписывает, связана с буквально интерпретированным гегельянством, ставшем противоречивым, когда исчезла истинность системы как фундамент истинности истории, достигшей своей вершины. Множество сил не могут принять вид единой диалектики, которую можно предвидеть, потому что она рациональна. Пролетарская революция, как одна из других, не

обозначает в человеческом становлении полного разрыва, она не освобождает историка от истории и ждет успеха своей верификации. Она требует заранее, как все решения, двойного оправдания через временную необходимость и через конечную цель, в реальности и через идеал.

\*\*\*

Эта дискуссия представляет собой не больше, чем дискуссия, которую мы посвятили ранее каузальному примату, опровержение или подтверждение марксизма. Она приводит к логическому разъяснению, к фор-

492

мальному результату, бесполезному для тех, кто больше озабочен действием, чем познанием.

До этого мы сделали вывод, что марксизм есть философия, а не наука, потому что диалектика истории не вытекает из каузального анализа. На этот раз мы делаем вывод: марксистское учение, связанное с политической волей и с жизненной позицией, имеет особый характер, как остальные доктрины. Оно не имеет универсального характера как объективное знание или, может быть, как рефлексия. Закономерная особенность, если конкретные интерпретации истории имеют неизбежно исторический характер. Только те имели бы мотив для протеста против фанатиков и позитивистов, которые хотели бы осуждать философию других и придать своим решениям преимущество истинности.

#### § 4. Плюралистичное™ способов рассмотрения

В предыдущем параграфе мы показали, что конкретные интерпретации прошлого связаны с наличием волей, устремленных в будущее. В этом параграфе мы поставим тот же вопрос в связи со способами рассмотрения и описания в истории или, скажем, со *способами рассмотрения*.

Мы еще раз будем констатировать плюралистичность по факту и изучим, в каком смысле можно представить или достичь единства по праву.

\*\*\*

Историографии так же различаются, как страны\* эпохи или личности историков. Психология последних так же понятна, как история историографии. Эта история особенно сложна и должна учитывать народы и моменты времени, социальные классы и метафизики, эстетические теории

и научные приемы.

Различия, которые были предложены среди прочих способов рассмотрения, представляют подобную множественность. С точки зрения логики мы можем их сгруппировать в три категории: различия, базирующиеся на свойстве удержанных в памяти фактах (политическая, экономическая, социальная, культурная концепции истории), различия, базирующиеся на характере познания (нарративная, эволюционная, объяснительная и психологическая истории), наконец, различия, базирующиеся на интенции историка и на его отношении к истории (монументальная, прагматическая, история эрудитов, критическая философская история).

Действительно, принцип отбора меняется по мере возобновления интереса к прошлому. Мы заранее ограничили важность этих изменений, так как все практики по праву находятся в той же плоскости, разве что они не защищаются философией. Экономические режимы, социальная жизнь сегодня нам дают больше, чем рассказы о битве или об играх в политике. У нас есть желание охватить все общества, связать все дела и действия для реализации формулы полного возрождения. Лично мы разделяем эти предпочтения, но действительно есть риск их преувеличить и недооценить важность и новизну.

493

Прежней, любопытной, прежде всего, своими событиями историографии противопоставляют современный подлинно научный метод, поскольку он имеет в виду общее, а не особенное, то, что обще всем или многим, а не то, что отличают некоторые черты, то, что характеризует ежедневную жизнь, а не то, что на поверхности, воздействует на страсти или бьет по умам. Не безразличны ли к революциям или войнам

самые важные преобразования — научные открытия и технический прогресс, потрясшие нашу цивилизацию? Строго говоря, ни один из этих антитезисов не правомерен. Историк экономики связан с фактами, легче улавливаемыми объективно, он охватывает более широкие целостности, чем историк политики, но и тот и другой в конечном итоге восстанавливают целостность или своеобразную эволюцию, и действия так называемых акцидентов не более презираемы, чем деятельность социальных институтов. Могут закончить забвением того, что судьба Европы сильно зависела в прошлом и сегодня еще больше зависит от конфликтов народов и классов.

Более того, недостаточно сотрудничества специалистов, сопоставления отдельных жизней для решения проблемы всеобщей истории. Формула «история человека» не уточняет ни места, которое занимает каждое действие, ни системы интерпретации, которая подпадает духовным творениям. Универсальное взаимодействие сил, связь идей с реальностью и их относительная автономия делают также необходимой теорию, которая находится по ту сторону эмпирического знания и позитивистских предрассудков.

Мы больше не будем настаивать на различии второй категории. Мы попытались уменьшить различие между нарративной и эволюционной историей, между эрудицией и объяснением. Практически можно использовать эти понятия для обозначения видов, склонных к самоизоляции, работ различного качества. Между грубой реальностью и разработанным знанием, между рядоположением и пониманием становления отмечают как раз разрыв. Но если наши предыдущие исследования верны, то нет такой истории, которая не хранила бы некоторые черты рассказа, но нет такого рассказа, который через выбор и ретроспективную рационализацию не склонялся бы к научной организации. Присущее историку стремление нельзя свести к установлению причин и законов, оно проявляется сразу в установлении данных и в концептуальном истолковании, оно остается слишком двусмысленным, впадает то в одну крайность — крайность анналистов, то в другую крайность — крайность философии, чтобы разрешить резко обозначенные разделения.

Здесь еще раз следует связать субъект с объектом, интерес субъекта с природой объекта. Классификация Ницше (критическая, антикварная и монументальная) исходит из того принципа, что и классификация Гегеля, которая идет от свидетеля к философу (всеобщая история, прагматическая история, критическая история и частная история). Мы также объяснили различные модальности каузального анализа, цели, с которыми связано понимание через нюансы любопытства.

Мы не задержимся на дискуссии, связанной с различными перечислениями. Психологически вопросы историка меняются бесконечно. Логически мы уже отметили главные противоположности: понимающая история и каузальная история, монументальная (изолированного творения) и эволюционная истории, частная и всеобщая истории. С фило-

софской точки зрения решающие антиномии находятся между стремлением к совпадению и проявлением воли ретроспективной интерпретации, между психологией людей и пониманием становления, между разбросанностью общностей и воссозданием эволюции.

Нас будет волновать один вопрос, потому что теоретически он представляет собой главный вопрос, это вопрос об истинности философского или разумного рассмотрения истории. Возможно ли его понять и защитить? В каком смысле оно преодолевает множественность интерпретаций? Совместимо ли оно с настоящей точкой зрения о прошлом?

\*\*\*

Никакая философия не сможет исключить ни многообразие рассмотрений, ни релятивность перспектив. И поскольку в зависимости от вопросов, которые мы ему ставим, становление принимает другой облик, видения прошлого должны быть такими же различными, как намерения людей. Рассказ и детерминизм, прагматическая история и монументальная история могут исчезнуть не скорее, чем интересы, которым они отвечают, или жизненные позиции, которые они выражают. Именно в другой плоскости философия доминирует над этой множественностью, не уничтожая ее.

Возьмем пример. Заслуга свидетеля событий заключается в том, что он сохранил и передал память о тех, кто пережил, т.е. определил события. Стало быть, мемуары верны, они проливают свет на аспект действительности. Но тот, кто связывает себя этим единственным аспектом, пренебрегает главным. Он подчиняет коллективное движение человеку, который, на его взгляд, является центром, участником событий и жертвой — *страдающим и действующим человеком*, может быть, похожим на него самого в своих глубинных импульсах. Но философ несколько не нуждается в отрицании этой идентичности, чтобы

заметить по ту сторону условий и индивидуальных опытов социальное и духовное становление, через которое человек доходит до своей человечности, если предположить, что эта человечность определяется посредством духа и в обществе. Следовательно, единственной проблемой является проблема способности узнать, дано ли человеку открыть истину о самом себе до тех пор, пока продолжается история. Истина, которая позволит дать ответ на вопрос, на котором завершается исследование эволюции и детерминизма: раскрывает ли история, которая имеет столько отметок случайности и иррациональности, несмотря на все, необходимость, которая приносит нечто вроде оправдания совокупности прошлого? Далее мы схватываем тотальность, которую напрасно искали. Эта последняя не смешивается ни с единой реальностью, недоступной, как и любой объект, ни с рядоположением точек зрения, произвольным, как всякий субъективный синтез. Она будет истиной, которая преодолет особенность перспектив и плюралистичность рассмотрений, определяя конечный смысл всего становления.

Но имеет ли смысл формула «истинность человека»? Может быть, как очевидное, дадут отрицательный ответ. Скажут, что всякая истина есть знание и предполагает верификацию. Идет ли речь о целях или ценностях, человек свободно выбирает, и эта свобода исключает универсальность. Разнообразие пониманий мира есть факт бесспорный; в отсут-

494

495

ствии фактов, которые опровергают или подтверждают наши гипотезы не оставляя места сомнениям, оно неизбежно вызывает у каждого личное решение. Мы не думаем ни отрицать, ни ставить под сомнение эту анархию метафизик или предпочтений. Но если всякое высказывание будет избегать альтернативы истины и лжи, которая не предполагает экспериментального контроля, то философия полностью, включая философию науки, будет избавлена от логики истины. Между неверифицируемым, непознаваемым и пристрастным различие остается действительным.

Отрицание базируется не только на наблюдении. В самом деле, почти всегда имплицитно или эксплицитно оно связано не с скептицизмом или агностицизмом, а с догматизмом. Человек — хищное животное, он калечит себя и деградирует, как только сублимирует свои инстинкты или подавляет импульсы, которые возвышают его над рабами. Культуры, безвозмездные творения живого человека или сами живые индивидуальности развиваются в соответствии с законом, чуждым духу. Этот иррационализм, представляющий одну из доктрин, вышедших из распавшегося христианства, состоит не столько в том, чтобы напомнить истоки и биологическую природу человека (на этот счет она представляет собой составную часть всякого атеизма), сколько в том, чтобы отрицать сущность или цель, которой он обязан своему разуму.

Это — философия, которая была бы неопровержима, если бы не содержала в себе нечто вроде фундаментального противоречия. Самосознание, которое приобретает этот неотесанный человек, становится загадочным и скандальным. Почему он философствует и ищет истину, если не в состоянии определить ее? Иррационализм склонен к самоопровержению, поскольку утверждается как философская истина, и отрицает ее состояние. Чисто формальная дискуссия, которая никого не убедит (и не претендует на это), но которая, по крайней мере, предлагает основную антиномию рационального призвания и жизни, как у животных. История существует только благодаря этому противоречию. Если бы она была чистым духом или слепым порывом, то могла бы потеряться либо в бесконечном прогрессе, либо в последовательности, где нет закона.

То же самое касается индивидов и коллективов, которые не в состоянии быть ангелами без того, чтобы не валять дурака. Индивиды, которые поверили бы, что фактически и по праву их подлинное «я» совпадает с трансцендентальным «Я», недооценили бы себя и впали бы в неискренность. Каждый представляет собой, интегрируясь со своим личным желанием, часть характера, переданного по наследству или сформированного средой. Народы, которые во имя этических законов забудут постоянные необходимости внутреннего порядка и международной конкуренции, обречены на декадентство. Судьба государств, а также судьба некоторых самых громких завоеваний сильно зависят от биологических или материальных факторов (таких как исчисление рождаемости и организация труда). Психологически понятные человеческие реакции очень часто следуют слепым импульсам. Не без основания социальные феномены больше подвержены детерминизму, чем ясным намерениям и тем не менее люди хотят иметь коллектив, в котором они при знают друг друга, потому что они его представляют как отражение своего идеала.

Таким образом, мы больше не возвращаемся к дуализму бытия и долга быть. Этот идеал необязательно соответствует мечте морального и гуманного идеализма, в котором смешивается с буржуазными чаяниями часть иллюзии о человеческой сущности. Более того, этот идеал не дан заранее истории, не определен раз и навсегда. Из религиозных доктрин, которые с самого начала заметили цель, моралисты заимствовали вечную идею о человеке, которую они ставят выше изменяющихся обществ и от имени которой они судят — двойная ошибка, если эта идея еще не завершена и если нормы не отделены от исторической реальности, эманацией которой они являются. Именно через коллективное становление, где жестокость сосуществует вместе с величием, человечество возвышается над самосознанием и приходит к противопоставлению своего предназначения своей судьбе.

\*\*\*

До сих пор мы различали логику познания и интерпретацию становления, с одной стороны, теорию мира и перспективу внутри этого мира, — с другой. Пример марксизма нам уже показал, что всякая перспектива (для всей истории) отсылает нас к материалистической теории, т.е. к определению человечества, как претендующего на то, чтобы иметь значение по ту сторону настоящего. Воля, которая защищается философски, всегда преодолевает непосредственную цель. Маркс в коммунизме видел примирение старых противоречий, сущности и существования, людей между собой и с природой.

Его ошибка, бесспорно, состояла в том, что он смешал близкую цель с конечным состоянием, единственное понятие которого поддается детерминации. Но эти два элемента неизбежно снова обнаруживаются во всякой философии истории: особое стремление, находящееся между известным фрагментом прошлого и предчувствуемым будущим, и идея как временно представляющая цель. Поэтому всякая противоположность носит релятивный характер, или, лучше сказать, диалектический характер. Через свои идеологии человек трансцендирует каждому мгновению реальность, никогда четко не отделяя свою случайную задачу от своего призвания, которое хотел бы сделать универсальным.

Далее, между логикой понимания и каузальности, с одной стороны, и конкретной философией истории, кажется, существует радикальное разделение. Первая в сущности является частью рефлексии над объектом и субъектом эволюции, рефлексии, которая сама тоже развивается во времени и обогащает сознание, которое человек получает от постоянных и меняющихся условий, в которых он себя познает. Так логика соединяется с теорией, а последняя с волей. Диалектика, выражающаяся в трех смыслах: диалектика существования, неопределенная диалектика из-за отсутствия примирения и диалектика, ориентированная к цели, которая расположена в бесконечности.

496

## Заключение

Формула, которую мы использовали — преодоление историзма, — также двусмысленна, как и само слово «историзм». Никак не найти ни простоты эпох, поглощенных собой, ни определенной точки, обеспечивающей трансцендентную веру, ни наивности тех, кто верит в безоговорочный прогресс. Первое условие человеческой мудрости — это принятие своеобразия и становления.

Верно, что мы в меньшей степени доказали, чем признали изменения без уточнения их глубины. В самом деле, как ниже это покажем, мы отказываемся признать антитезу между неизменяемостью человеческой природы и констатацией становления. В психологическом плане приходят путем определения к импульсам, общим всем, каково бы ни было влияние, которое оказывает социальная среда на проявления самых простых тенденций. С другой стороны, трудно поставить под сомнение изменение миропонимания, иерархий ценностей и т.д. Однако этого бесспорного разнообразия нам достаточно, поскольку наша человеческая природа располагается не над уровнем импульсов, а, напротив, над уровнем наших волей и наших мыслей. Поэтому мы ограничиваемся тем, что предлагаем формальную идентичность разума, подчеркиваем противоречия между моделями жизни и этосами, высказываниями, которые содержат одновременно единство и реальность истории.

Конечно, разнообразие высших культур ставит проблему, которую мы едва рассмотрели. Для ее конкретного изложения нам не хватило бы компетенции. И, не выходя за пределы нашей цивилизации, мы столкнулись бы с фундаментальными антиномиями: становление или эволюция, прогресс или последовательность без закона, особенность или истина.

Мы оставили в стороне отдельные истории, поскольку мы показывали субординацию истории-науки, истории духовного становления. Теория истории философии предполагает теорию философии. По правде говоря, такая же субординация обнаруживается в некотором смысле во всеобщей истории. Познание, которое человек приобретает из истории, зависит от природы, которую он в ней раскрывает таким образом, чтобы от рефлексии над наукой перейти к рефлексии над субъектом этой науки. Возможность философии истории совпадает в конце концов с возможностью философии вопреки истории, поскольку всякая философия определяется как стремление человека к самодетерминации.

Отвергая вечную этику, трансцендентную или априорную, мы разместили мораль и метафизику во времени, но благодаря различению ангажированной мысли и рефлексии, логики и конкретной интерпретации, близкого намерения и идеальной цели мы предложили диалектику существования, которая действует, думает и думает о себе самой (которую мы опишем более ясно в последней части). Безусловно, историческая диалектика, но всячески стремящаяся преодолеть историю и которая определяется этой всегда бесполезной, но всегда возобновляемой волей. Ибо история исчезла бы быстро, если бы человек больше ничему не должен был научиться, а также если он никогда ничему не научится.

## Часть третья

# Человек и история

Историческое сознание изменяется вместе с народами и эпохами, в нем то доминирует ностальгия по прошлому, то смысл сохранения или надежда на будущее. Легко понятные колебания: некоторые народы ждут высокого положения, другие о нем хранят память, некоторые считают себя связанными традициями, которые хотят сохранить, другие с нетерпением ждут новшеств, жадные до свободы и забвения. Время представляет одновременно разрушительную силу, которая уносит в небытие монументы и империи, принципы жизни и созидания. Ни оптимизм прогресса, ни пессимизм распада и одиночества, собственно, не определяют историческую идею. В этой части мы хотели бы подняться над этими частными философиями и подумать над их общим источником, над соотношением двух терминов: *человек и история*.

Чтобы знать, что он существует в *истории*, человек должен обнаружить, что он принадлежит коллективу, который принимает участие в истории, являющейся общей для многих коллективов. Общество и история представляют среду, в которой каждый реализует себя, среду, влияние которой претерпевают и о которой судят.

Если бы история была только вместилищем коллективных изменений, то человек не осознал бы своего исторического бытия. Раз он признал реальное становление, атомом которого является, ему необходимо для измерения своей зависимости заметить в самом себе эту природу, которую он хотел осудить во имя своих идеалов. *Человек историчен*.

В первых двух параграфах, темами которых являются обе предыдущие формулировки, ставятся новые проблемы: встречает ли человек в самом себе особенность? Как он достигает всеобщего? Как он подчиняет свое решение закону истины? Таким образом, мы приходим к антиномии жизни и истины; разнообразие способов быть противопоставляется единству человеческого предназначения, случайность данного противопоставляется личностной сущности.

Это — антиномия, окончательная формула которой предлагает решение. *Человек есть история*, если и поскольку индивидуальное время составляет «я», вся история совпадает с человечеством, если это человечество творит себя на протяжении времени и не предшествует ни по ту сторону, ни в постоянстве определения, если оно совпадает с авантюрой, в которую вовлечено.

С этого времени окончательный термин анализа имеет одновременно временной и свободный характер (§ 4). Время не есть зеркало, которое искажает, или экран, который скрывает настоящего человека, оно есть выражение человеческой природы, конечности которой предполагает бесконечное движение. История свободна, потому что она заранее не написана и не детерминирована, как природа или фатальность, она непредсказуема, как человек для самого себя.



## § 1. Человек в истории: выбор и действие

Психологически формы политического мышления бесконечно изменчивы. Большинство индивидов никогда не ставят под вопрос свои убеждения, они приобрели или скорее получили идеи и волю в одно и то же время, не отделяясь никогда от своего положения, не порывая связи сознания и жизни. Все мы знали детей буржуа, циничных или спокойных консерваторов, детей социалистических учителей во всей их очевидной наивности. Что касается тех, кто делал выбор сознательно или не один раз — то ли они прошли через противоречивые миры, то ли за неимением спонтанной уверенности они должны были строить свои миры, — те кажутся обязанными подчиняться самым различным мотивам. Один становится коммунистом через христианство и атеизм, открывая не через Маркса, а через заступничество Иисуса Христа коррупцию нашего общества, другой становится роялистом из любви к порядку, который является в меньшей степени следствием власти, чем отображением атеистического разума. Исторически позиции политической проблемы меняются еще больше (бесполезно это подчеркивать).

Тем не менее, на наш взгляд, политическое мышление имеет логику. Не потому, что можно сопоставить и сравнить все мнения: между экономистом, критикующим коллективизм, поскольку он производит по слишком высокой себестоимости, и моралистом, критикующим режим, целью которого является получение прибыли, нет и никогда не будет диалога. В плане индивидуальных предпочтений дискуссии носят вечный характер, потому что сталкиваются темпераменты, но без того, чтобы идеи соизмерялись и корректировались. Логика не дает возможности выбрать между мнениями, но она дает возможность подумать над ними и таким образом определить условия, в которых фактически и по праву индивид выбирает, принимает решения и действует. Исходя из этого рассуждения, разове́м в данном случае один из аспектов, мы покажем исторический характер политики и, прежде всего, двух решающих приемов: *выбора и действия*.

\*\*\*

Три иллюзии мешают признать *историчность* всякой политики. Дана иллюзия — это иллюзия сциентистов, представляющих себе науку (общества или природы), которая якобы даст возможность обосновать рациональное искусство. Другая иллюзия — это иллюзия рационалистов, которые, будучи зависящими больше, чем они думают, от христианского идеала, безоговорочно признают, что практический разум определяет как идеал индивидуального поведения, так и идеал коллективной жизни. Последняя иллюзия — это иллюзия псевдореалистов, претендующих на то, чтобы базироваться на историческом опыте, на фрагментарных закономерностях или вечных необходимостях, и удручающих идеалистов своим презрением, не видящих, что подчиняют будущее прошлому, скорее реконструированному, чем понятому, являющемуся тенью их скептицизма, отражением их собственной покорности.

Как мы уже видели, наука о морали ведет порядочных людей к конформизму. Строго говоря, она подтверждает общие очевидности, но ни-

кому не дает возможности выбирать между партиями. Если бы она скатывалась от социологии к социологизму, возвела бы общество в абсолютную ценность, то она научила бы только подчиняться: подчинение новой божественности было бы освящено как таковое. Несомненно, можно снова ввести плюралистичность для обществ или для организаций внутри определенного общества, но сразу же упраздняется тотальное единство, откуда хотели вывести правила или цели.

Впрочем, мораль, а тем более политика, на наш взгляд, невозможна без изучения коллективной реальности. Мы только отвергаем претензию применять к отношениям теории или практики (политики или морали) техническую схему (индустриальную или медицинскую). Мы отказываемся признать, что в данном случае цели обозначены с согласия всех: главное состоит в том, чтобы знать, *какой* общности хотят. Одновременно искажают природу общества и природу социологии, представляя общество связанным и однозначным, а социологию полной и систематической. В действительности, ученый в мире встречается с конфликтами, которые волнуют других людей и его самого. Если предположить, что он выясняет их истоки и значение, то тем самым он всего-навсего помогает индивиду разместиться в истории. Если он хвастает, что сделал больше, то в основном его исследование и полученные результаты уже ориентированы волями, как будто выделенными из знания.

Идея одного призвания для всех людей и для всех народов легко оправдывается внутри христианского представления о мире. Разнообразие конкретных темпераментов или коллективов не затрагивает эту одновременно первоначальную и конечную идентичность, которая, будучи незамеченной индивидами и гарантированной присутствием Бога, избегает риска формализма. Это присутствие одновременно реально и

эффективно, поскольку оно связано с мистической взаимосвязью людей и их общего участия в драме человеческого рода.

Напротив, призвание, включенное в нашу духовную природу и расшифрованное рефлексией, обязательно становится формальным, если оно должно иметь значение для всех эпох, оно не примиряет ни индивидов, ни соперничающие группы. Допустим вместе с Трельчем, что этические императивы переживают смерть империи и течение веков. Строго говоря, они предлагают идеал, впрочем, довольно неопределенный, личной жизни. Но эта своеобразная иллюзия чем больше укореняется, тем меньше противится рассмотрению, предполагает, что начиная с бескорыстия, великодушия или свободы приходят к составлению в соответствии со схемой разума изображения общества, соответствующего вечным правилам.

Возьмем пример, связанный с современными проблемами экономики. Схематично возможны две системы регуляции: одна система регулируется автоматической игрой цен на рынке, другая — произвольно планом. В первом случае необходимые капиталы для инвестиций обеспечиваются индивидуальным накоплением, во втором случае — отчислением с предприятий, установленным администрацией по планированию. Экономика с автоматическим регулированием предполагает в то же время наряду с прибылями огромное неравенство. Плановая экономика меньше страдает от неравенства: но она нуждается в сильной власти для оп-

500

SOI

ределения в соответствии с коллективными требованиями (в соответствии с политической концепцией этих требований) части национального дохода, которая каждый год выделяется различным категориям граждан. Имеет ли решающее значение выбор между этими системами: можно ли понять суд разума? Ни в коей мере.

Выбор может делаться с различных точек зрения: система, обеспечивающая самое высокое производство, может оказаться самой несправедливой или оставляющей наименьшую независимость людям. Фанатики хотели бы скрыть эту плюралистичность, их система должна быть сразу же самой эффективной, самой гармоничной, самой справедливой, она должна ликвидировать кризисы, эксплуатацию человека, бедность и т.д. Эта наивность не позволяет осознать подлинные данные. Справедливое (или более справедливое) общество с самого начала должно жертвовать либерализмом во имя равенства и дисциплины. Если даже допустить, что все противоречивые требования сегодня будут удовлетворены, нужно взять на себя риск, и иерархия предпочтений диктует порядок жертвоприношений.

Отношения людей, неважно, идет ли речь об экономике или политике, ставят специфические проблемы, которые несводимы к абстрактным законам этики. Предположим вместе с традиционной философией, что всякий индивид свободен, потому что он обладает определенной способностью рассуждать: как определить права, на которые он имеет право, права, от которых он готов отказаться временно, чтобы достичь той или иной цели? Конкретные определения всегда берутся из исторической реальности, а не из абстрактного императива. Другими словами, как мы уже выше отмечали, либо остаются в эмпирии бесполезных принципов, либо скатываются к дедукции деталей, которые имеют значение для определенного времени.

Добавим, что никогда не выбирают между двумя идеальными системами: между системой автоматизма и системой планирования, а выбирают между двумя этими несовершенными формами. На определенном этапе развития капитализма нужно решиться на ту или иную реформу за или против системы. В спокойные эпохи, когда установившийся режим не ставится под сомнение, политика идей, дорогая некоторым интеллигентам, проявляется полностью: она формирует идеал, который представляет существующее общество либо она выражает и преобразовывает то или иное конкретное требование. Но в критические периоды политический выбор раскрывает собственную природу исторического выбора. Мы размещаемся в том или ином лагере, мы присоединяемся к тому или иному классу против того или иного класса, мы предпочитаем неудобства анархии неудобствам тирании. Иллюзия рационалиста состоит не столько в том, чтобы не признавать реальность, сколько в том, чтобы цепляться за надежду, что, несмотря на все, он выбирает согласно разуму. Действительно, выбирают на определенный момент и для определенного момента: не отрекаются от либерализма подлинного, а отказываются от декадентского либерализма. В меньшей степени осуждают сущность парламентаризма, чем коррумпированный парламент. Так становится понятным, вопреки видимости, что капитализм был побежден прежде всего в стране, где он был меньше развит.

Добавим, что этот выбор идеализируют, сведя его к альтернативе прошлого и будущего, забывая о плюралистичности возможностей, которые

502

предлагаются каждому мгновению, путая новый режим с воплощением абсолюта. Ритм прогресса позволяет вносить решение, всегда привносящее сомнение и отречение, в глобальное движение, которое сохраняет кое-что из очарования, заимствованного у Провидения.

Во Франции идея исторической политики имеет реакционный резонанс. Призыв к опыту принимается за характеристику консервативного мышления. В действительности путают историческую характеристику всякой политики с некоторой теорией истории, с теорией, которая базируется на *уроках истории* или на ценностях традиции.

Историческая наука ни в коем случае не предполагает, что то, что было, должно быть продолжено, что то, что продолжается, лучше того, что происходит сейчас, что то, что встречается всюду в прошлом, должно всегда встречаться в будущем. Такими рассуждениями можно было бы долго доказывать неизбежность рабства. Логически история ведет к политике через наблюдаемые закономерности. Вся проблема состоит в определении природы этих закономерностей.

В политическом плане историк часто выделяет *константы*, относительно стабильно данные ситуации. Макс Вебер писал, что в конце концов только Россия угрожает существованию Германии. Какой-нибудь французский историк тоже мог бы сказать, что только Германия угрожает существованию Франции. Он бы отсюда сделал вывод о необходимости либо роспуска германского союза, либо создания коалиции малых народов, Вебер мог бы рекомендовать соглашение с южными славянами или с Англией.

Недостаток этих так называемых советов связан с преобразованием *констант*, в частности в дипломатическом плане; их хрупкость мы обнаружили в течение нескольких лет. Действительная политика — это та политика, которая разрушает альянсы. Если физическая география почти не изменяется, то политическая география имеет отношение к становлению. Легко сослаться на опыт, гораздо труднее его использовать, еще труднее его забыть. Однако эффективное действие, не заботящееся о судьбе, схватывает все обстоятельства, способно обнять ситуации, созданные из уже увиденных элементов, в своей новизне.

Можно ли сказать, что стремление к оригинальности и уважение к прошлому носит искусственный характер, что константы, которые мы взяли в качестве примера, слишком специфичны? В самом деле, выделим категории исторических общих понятий: прежде всего, это категория *элементарных закономерностей*, имеющих, так сказать, микроскопический характер и связанных с постоянством некоторых человеческих импульсов; затем это категория *исторических и социальных реальностей*, обозначающая черты, общие всем коллективным организациям (например, конфликт классов или групп, наконец, категория всех каузальных связей), которые мы выше анализировали. Как известно, все закономерности имеют частичный и фрагментарный характер. Поэтому если только на них базироваться для защиты политики, то можно будет сказать, что эта политика исторична, но при условии, если добавить, что эта история есть проекция в прошлое современной интенции.

Впрочем, нам достаточно снова взять результаты наших предыдущих исследований: историческая наука сводится к трем типам заключений: чистый рассказ, отношения каузальности, глобальное представление о становлении, представление, которое кажется окончательным пределом, хотя оно уже инспирирует концептуальное истолкование и отбор событий. Отношения каузальности объективны, но термины не связаны между собой, т.е. поставленные вопросы соответствуют проблемам историка. Отбор закономерностей неизбежно имеет политический характер. Что касается картины всей истории — вечный характер классовой борьбы, соперничество между властью и гражданами, фундаментальные законы порядка или, напротив, эволюция к лучшему порядку, диалектика целостностей, то она отражает философию, связанную с решительностью. То, что делает абсурдным понятие политической науки, есть тот факт, что наука, имеющая всегда частичный характер, подчиняется противоречивым волям. Мы снова находим диалектику прошлого и настоящего, устремленного в будущее, созерцания и действия, которая была в центре нашей работы. Как часто думают, речь идет не о том, чтобы знать, должна или нет политика использовать историю, но о том, как она должна ее использовать. История Моррасса представляет собой манихейский мир, отданный бесконечной борьбе добра и зла, где добро пользуется только сомнительными и хрупкими победами. История марксизма есть движение общества к общинному строю.

Но если всякая политика носит исторический характер, то нельзя ли, не уничтожая противоположностей разных политик, обязать их к ведению диалога, анализируя логически неизбежное содержание доктрины? Историчность политики (или морали) отвергает сциентистские претензии, но она закрепляет права рефлексии.

\*\*\*

Выбор, о котором мы до сих пор говорили, предполагает логически два различных действия: выбор политики, вступление в партию. Эти действия обычно смешиваются, но они могут и должны быть разделены.

Первое действие требует, чтобы я признал внутри современного общества доступные и желаемые цели или другой режим, который мог бы сменить современный режим. Второе действие предполагает, что я согласен с членами партии или класса как с компаньонами, что я ангажируюсь полностью, вместо того, чтобы только формулировать пожелание или выражать предпочтение. Но не всегда переходят от предвидения или желания к воле.

Каким образом, если только не быть ослепленным фанатизмом, можно было бы отрицать этот дуализм? Какое средство, кроме воздержания от действий или покорности судьбе, остается у того, кто как вечный язычник, когда уже произошла победа христианства, ненавидит будущее, которое неизбежно, у тех, кто одобряет цели, но не согласен со средствами или с навязываемой дисциплиной, как, например, сегодня либерал или гуманным коммунист? Безусловно, поражения вероятны, может быть, неизбежны если человек такое существо, которое знает возможное и стремится к невозможному, одновременно претерпевает историю и хочет ее выбирать.

504

Между присоединением и действием нет никакого препятствия. Тот, кто присоединился к группе, согласен служить. Если мы разделим оба приема, то именно действие, действие руководителя, действие солдата ставят перед умом и сознанием другие проблемы, которые нельзя спутать ни с проблемами выбора, ни с проблемами присоединений.

Психологически, как мы уже говорили, содержание политического выбора бесконечно меняется даже внутри определенного общества, внутри определенной эпохи. Логически важно, прежде всего, принимать или нет существующий порядок: за или против того, что есть, — такова первая альтернатива. Реформисты и консерваторы противостоят революционерам, тем, кто хочет не улучшения капитализма, а его уничтожения. Революционер хочет, разрушая среду, мириться с самим собой, поскольку человек согласен с самим собой лишь тогда, когда согласен с социальными отношениями, пленником которых волей-неволей является.

Тот, кто устраивается в рамках данной системы, оттеняет тысячами способов свое принципиальное согласие. Консерватор в соответствии со своим разумом является всегда более или менее реформистом, он становится защитником той или иной ценности или тех или иных интересов, зато революционер не имеет программы, если не иметь в виду демагогической программы. Скажем, что он имеет идеологию, т.е. представление о другой системе, более совершенной по отношению к настоящей, возможно, нереализуемой, но только успех революции даст возможность различить антиципацию и утопию.

Стало быть, если придерживаться идеологий, то стихийно можно присоединиться к революционерам, которые обычно обещают больше, чем другие. Ресурсы воображения обязательно одерживают верх над реальностью, которая даже извращена или преобразована ложью. Так объясняется предрассудок благосклонности интеллигентов к так называемым передовым партиям. Нет необходимости ссылаться на веру в прогресс. Нельзя сомневаться в том, что общества, которые мы до сих пор знали, были несправедливыми (если сравнить их с современными представлениями о справедливости). Остается узнать, каково будет справедливое общество, если его можно определить и реализовать.

Как мы уже выше указывали, было бы разумно и важно для экономики сравнить современную и будущую организацию. Это сравнение дало бы, по крайней мере, позитивные результаты, но эти абстрактные рассуждения имеют меньше значения, чем думают. Нужно было бы сопоставить капитализм в современном виде с будущим коммунизмом, учитывая людей, которые исторически имеют шанс и обязанность осуществить его. Но второй термин от нас ускользает. Революционеры будут трансформированы своей собственной победой. Между фрагментарными предсказаниями и будущей тотальностью существует огромный простор, простор незнания и, может быть, свободы.

Если предположить, что можно найти меньше неудобств в системе, которая идет к закату, чем в системе, которая предвещается, что капиталистические противоречия кажутся менее страшными для святых ценностей, чем коммунистическая тирания, то можно ли присоеди-

505

ниться к капитализму и сделаться его защитником? Восстание масс тоже реальность, оно, по крайней мере, доказывает возможность другого режима. Нельзя разделять все надежды фанатиков, но нельзя и отрицать значения потрясения. Неизвестность в будущем препятствует скептицизму и отказу.

Было бы слишком просто сказать, что выбирают между двух зол или что выбирают неизвестное: скажем, что выбор всегда предполагает жертвы и что выбирают *против* чего-нибудь, когда выбирают революцию.

Есть две различные трудности действия: прежде всего добиться власти или сохранить ее, затем использовать ее в определенных целях.

Нам не важно изучать условия политики в их зависимости от режимов или стран. Это задача политической социологии анализировать технологию пропаганды или технологию диктатуры. Нам важен один пункт, потому что он касается нашей центральной темы, темы разрыва между реальностью и осознанием. Действие с целью захвата власти неизбежно использует, как и всякое действие, средства применительно к преследуемой цели. Факт, что более эффективно влияют на массы демагогией, чем напоминанием истин, в основном неприятных. Согласиться с ограничениями практически значило бы согласиться с тем, чтобы с другими обращались как с инструментами, лгать хотя бы из приличия. Идеология и миф имеют постоянную функцию в общественной жизни, потому что люди не сознают и никогда не хотят осознавать историю, которую делают.

Поэтому предрассудок так же страшен, как предрассудок идеалиста, и готовит такие же тяжелые последствия, как предрассудок техника (сегодня экономиста или финансиста), который сравнивает поступки финансиста с действиями правительства, с теми действиями, которые должны были бы иметь место согласно желаемой науке. Трактат Парето, систематизирующий горькие воспоминания разочарованного либерала, иллюстрирует эту абсурдность людского поведения, когда путают рациональность как таковую и экономическую рациональность. Добавим, что реализм Вебера не менее иллюзорен. Хотя он безжалостно анализировал условия современной политики (партия, пребанды, грабители и т.д.), отказывался вступить в игру, хотел обязать каждого сражаться с развернутыми знаменами, как будто ни одна партия не была способна различить то, что есть, и то, чего она хочет, или предсказать последствия мер, которые предлагает или принимает.

Единственный способ избежать пессимизма Парето состоит в том, чтобы вернуть реальности ее историческое измерение. Конфликты классов и групп, революции и тирании представляют собой непрерывный ряд кровавых абсурдностей, если не видят движение совокупности, которое ведет общество и дух к будущему обществу. Современник законно сравнивает поступки и интенции, принципы и поведение: такое-то социалистическое правительство ускоряет капиталистическую концентрацию и во имя процветания продолжает кризис. Но он должен знать шаткость своей критики, какой бы необходимой она ни была. В конечном счете не экономика и не мораль судят человека действия, а история.

Взятие власти есть высшая награда для демагога, остается оценить руководителя.

Является ли идеалом идеал Макса Вебера? Можно ли охватить все ситуации, познать всю сложность детерминизма и включить в реальность новый факт, который дает максимум шансов на то, чтобы добиться поставленной цели? По правде говоря, мы здесь столкнемся с фундаментальной антиномией между *политикой рассудка* и *политикой Разума*, которая соответствует антиномии случайности и эволюции. В одном случае стратегия представляет собой постоянно обновляющуюся тактику, в другом же — тактика подчиняется стратегии, она даже созвучна с изображением будущего.

*Политик рассудка* — Макс Вебер, Ален стремится к сохранению определенных благ, мира, свободы или желает добиться единственной цели — национального величия, но всегда в новых ситуациях, которые неорганизованно следуют друг за другом. Он подобен лодчману, который плывет, но не знает, где находится порт. Дуализм средств и целей, реальности и ценностей; ни современные тотальности и роковое будущее — каждое мгновение для него есть нечто новое.

*Политик Разума*, напротив, по крайней мере, предвидит будущий конец эволюции. Марксист знает о неизбежном исчезновении капитализма, и единственной проблемой является адаптация тактики к стратегии, компромисс с современным режимом для подготовки будущего режима. Средства и цели, движение и цель, реформа и революция, эти традиционные антитезы напоминают противоречия, в которых запутались те, кто действует в настоящем, не игнорируя будущего, которого они желают.

Оба типа политиков, безусловно, являются идеальными типами, они обозначают два крайних положения. Одно положение рискует дегенерировать до покорности, другое — до слепоты; одно положение превращается в бессилие из-за того, что вверяется истории, другое тоже становится бессильным из-за того, что забывает историю; одно положение более мудрое, другое более героическое. Это значит, что всякая политика одновременно является и тем, и другим. Нет такого мгновенного действия, которое бы не подчинялось отдаленной задаче; нет такого доверенного лица Провидения, которое бы не выжидало единичные случаи. Качества пророка и эмпирика должны быть совместимы. Политика одновременно является искусством выбора без возврата и с далекими намерениями. Человек действия, будучи непреклонным, открытым конъюнктуре, имеет в виду цель, которую он для себя наметил. Впрочем, чаще приходится видеть мудрость на службе безумного предприятия или как презрительное отношение к технике способно скомпрометировать разумный замысел.

\*\*\*

Выбор и действие историчны в трех смыслах. Они соответствуют ситуации, бремя которой взваливает на свои плечи индивид, не неся за это ответственности. Больше не возвращаются к тому, что уже прошло: восстанавливают монархию, но не феодальные права. Не исправляют ошибку ошибкой в обратном смысле. Гитлеровская Германия требует другой политики, чем Веймарская республика. Нужно бежать от сожалений и угрызений совести, которые бесполезны и опасны.

Далее, действие допускает неуверенность в будущем. Пусть принимают определенную общественную систему или финансовую меру, все рав-

506

507

Г

но есть риск, поскольку человеческие реакции не всегда полностью предсказуемы, поскольку известна только часть реальности и всякая реальность продуктивна.

Наконец, действие начинается с принятия основных условий всякой политики, условий, присущих данной эпохе. Нужно быть способным на ясность и веру: верить в историческую волю, не веря ни в мифы, ни в толпы. Психологически, сточки зрения гуманизма, никакая группа, никакая партия в моральном плане не может требовать привилегии или преимущества.

Тройная историчность, которая соответствует тройному требованию: собрать наследие, стремиться в будущее, которое неизвестно, оказаться в движении, которое возвышается над индивидами.

## § 2. Исторический человек: решение

Выбор нам показался историческим, поскольку он уточняется и утверждается по мере того, как я обнаруживаю в непрерывном движении от настоящего к прошлому и наоборот и ситуацию, в которой я нахожусь, и политику, которую принимаю. Сознательно ограниченный наш анализ пренебрегал аспектом данных.

Выбор еще историчен и потому, что ценности, от имени которых я сужу о настоящем, происходят из истории, вложены в меня объективным духом, который я ассимилировал по мере того, как поднимался до личного сознания. С другой стороны, выбор не есть действие, чуждое моему подлинному бытию, это решающий акт, через который я ангажируюсь и определяюсь в социальной среде, которую я принимаю за свою среду. В действительности, выбор в истории совпадает с решением о себе, поскольку оно является причиной и объектом моего собственного существования.

\*\*\*

В редкие спокойные эпохи, когда частная жизнь проходила за пределами публичной работы, когда любая профессия ничего (или почти ничего) не должна была ожидать и не должна была бояться властей, политика проявлялась как специальность, вверенная профессионалам, как занятие по сравнению с другими скорее страстное, чем серьезное. Нужна была война, чтобы снова научить людей, что, прежде чем быть частными лицами, они являются гражданами: коллектив, имеющий классовый или патриотический характер, законно требует от каждого, чтобы он ради дела жертвовал собой. Национальная защита или революция — индивид, принадлежащий истории, обязан брать на себя высший риск.

Редко ставят оба эти выбора на одну и ту же плоскость. Моралисты и доктринеры мечтают об умиротворенном и пацифистском человечестве. Каковы бы ни были эти надежды, до настоящего дня не было государства, которое бы не применяло силу для самосохранения, против своих внутренних и внешних врагов. В современном мире абсурдно и наивно проповедовать ненасилие, в то время как социальные и колониальные режимы опираются на власть, которая нуждается в согласии меньше, чем в полиции.

Можно ли сказать, что целью революционного насилия как раз является победа абсолютного насилия в социальных институтах? Допустим это временно. Во всяком случае революционер не может сослаться на отказ от военной службы по религиозно-этическим соображениям. С того момента, как он согласился в некоторых случаях убивать, он выбрал войну против других: это политический, а не моральный выбор.

Можно возразить, что это насилие есть последнее насилие, чтобы положить конец всем насилиям. Пацифисты и идеалисты любят давать себе такие оправдания. Думают, что война есть последняя война для Европы, что она устанавливает между некоторыми нациями согласие, которое исключает на время новый конфликт. Такой ограниченный мир будет этапом исторического развития, он закрепит определенное распределение благ, определенное состояние институтов. Другими словами, пока полученный результат будет носить политический характер, он будет следствием хрупкости, частичной несправедливости всякой политики. В таком же духе можно надеяться, что будущий режим будет лучше, чем сегодняшний, но не потому, что с победой планируемой экономики исчезнет бюрократия и что каждый получит вознаграждение по заслугам.

В передовых партиях есть три типа людей — идеалисты, анархисты и действительные революционеры. Последние говорят «нет» существующему порядку и хотят другого порядка, анархисты говорят «нет» любому социальному порядку, идеалисты рассуждают или воображают себе, что рассуждают от имени вечного идеала, не заботясь о сравнении своих требований с постоянными условиями коллективной жизни. Не зная этого, они занимают самую нереалистическую позицию, позицию восстания, которая завершается революцией. Нормально, чтобы молодой человек измерял дистанцию между принципами, которые ему преподавали, и реальным обществом, даже если оно восставшее общество. Может быть, человек свое призвание должен направить на преследование целей, которых никогда не достигнет. Но восстание, каким бы оно ни было эстетически соблазнительным или в некоторых случаях гуманным, несерьезно, ибо оно заменяет желание волей и требования действием. Не зная, а безрассудство говорить «нет» сразу настоящему и будущему, чтобы сказать «да» мечте. К тому же бунт тоже в крайнем случае предполагает жертвование жизнью. Отказывающийся от военной службы по религиозно-этическим соображениям неопровержим, если он скорее согласен на все, чем подчиниться обязанности, которая для него неприемлема. Свобода конкретного выбора ограничена природой общностей и историческими условиями. Но свобода индивида всегда остается, ибо он судит историю в то же время, когда он судит в истории.

Но если он хочет быть здравомыслящим, то должен предвидеть последствия своего решения. Отказывающийся от военной службы, который возмущается против наложенного на него наказания, понял мир не больше, чем самого себя. Коллектив, который согласен с тем, чтобы законы не были обязательны для всех, чтобы граждане в случае необходимости не защищали его, не только непонятен, но и немислим. Поэтому тот, кто предпочитает спасение своей души спасению населенного пункта, должен будет удивляться только тому, что этот населенный пункт отвечает на его отказ отказом. Общая воля и личное сознание должны

508

509

столкнуться. И это сознание ошибается, если только не базируется на божественном законе, поскольку оно противостоит универсальному императиву и не признает человеческого предназначения, которое находит свое завершение лишь в сообществе.

Бесспорно, этот крайний конфликт имеет исторический характер, поскольку долг службы в своей современной форме появился недавно. Еще сегодня тот, кто не ориентируется ни в современном режиме, ни в надвигающемся режиме, сохраняет возможность и моральное право бежать из общества: непоколебимый, мудрый или покорный, он согласен жить один. Никогда не желают одиночества, его предпочитают определенному коллективу. Если политический выбор рискует привести к выбору какой-либо смерти, то это всегда означает выбор определенного образа жизни.

Здесь тоже обычный ход политики рискует скрыть от нас важность наших обязательств. Сегодня ясно, что публичная жизнь определяет всякую частную жизнь, что, желая определенного социального порядка, хотя бы жить определенным образом. Не все ниспровергается революцией. Всегда будет преобладающе больше, чем думают фанатики. Дух не является полностью пленником общей судьбы. Отношения между людьми, профессиональные занятия, природа власти, сама семья будут преобразованы: жизнь всех и каждого будет другой, другими будут убеждения, другими будут идеологии. Тот, кто хочет другого общества, хочет сам быть другим, поскольку он принадлежит современному обществу, обществу, которое его сформировало и которое его отвергает.

Очень часто он ссылается на трансцендентные императивы или на идеальное будущее. Но, как мы уже видели, это идеальное будущее есть только трансфигурация, незавершенной системы, созданная незнанием, а трансцендентные императивы представляют собой ипостась ценностей, реализованных, утвержденных или вообразимых современным обществом. Таким образом объясняется то, что революционер часто ссылается на принципы, заимствованные из наследия, которое он отвергает. Именно во имя демократии коммунисты готовят социальный порядок, радикально отличающийся от формальной демократии, при которой мы живем. С другой стороны, социализм как самоотрицание капитализма имеет больше чем думают, следов, от общества, которое его породило и которое он презирает. Идеи будущей системы аккумулируются внутри системы, которая идет к закату. Социальные противоречия сопровождаются противоречиями людей между собой. Индивиды больше не принимают свою среду, их сознание отвергает их жизнь. Революция, кажется, является решением, и хотя она примиряет некоторых людей с самими собой и со своей средой, но не идеал с реальностью.

\*\*\*

Жизнь индивида во времени предполагает три диалектики: прошлого и будущего, знания и желания, «я» и других. Эти три элементарные диалектики подчиняются диалектике мира и личности. Я открываю ситуацию, в которой живу, но я ее признаю своею только в том случае, если принимаю или отвергаю, т.е. определяя ситуацию, в которой я хочу жить. Выбор среды есть решение о себе, но это решение, как и выбор, вытекает из того, кем я яв-

ляюсь (так что здесь повторяется диалектика познания и воли, данного и ценностей), оно также глубоко исторично, как и выбор. Однако оно творит мой духовный мир и в то же время оно закрепляет место, которого я требую в коллективной жизни. Могу ли я принять свое решение, если осознаю особенность моего бытия и моих предпочтений?

Психологически вопрос имеет мало значения. Фанатизм быстро экзальтирует мимолетную необходимость или уподобляет непосредственную цель окончательной цели человечества. Большинство людей не делает разницы между Богом, которому преданы, и тем, кто им будет. Марксисты ежедневно доказывают, что легко находят абсолют в истории.

Настоящий вопрос не имеет психологического характера (хотя, может быть, чем вера больше нетерпима и слепа, тем больше чувствует свою неспособность самодеказательства). Понятно ли философски историческое решение? Если сравнить такое решение с решением верующего или моралиста, то можно измерить интервал. Верующий не должен желать, а должен жить. Добро и зло существуют до него и вне конкретных существ; для каждого речь идет о том, чтобы всю свою жизнь и каждое мгновение заботиться о своем спасении, проигрывая во времени свою вечную судьбу. Христианин приближается к Богу или отворачивается от него, который, будучи неподвижным и недоступным, страдает и одерживает победу над собой. Моралист, хотя различение ценностей имеет человеческий, а не божественный характер, слушает речь, которая адресована ко всем. Распоряжение не убивать, обуздывать свои страсти или подчиняться категорическому императиву, не связано ни со временем, ни с сегодняшним днем. Оно также старо, как и



человечество, призвание которого выражает и которое оно примиряет в самоуважении. Напротив, конкретное решение коммуниста, национал-социалиста, республиканца, француза соединяет индивида с замкнутыми на себя коллективами, оно не подчиняется универсальному закону, оно соответствует частной конъюнктуре, которую не переживает. Оно относительно, как и все то, что связано с переходящими вещами.

В нашу эпоху слепых верований скорее желают, чтобы индивиды помнили, что конкретный объект их привязанности не раскрыт, но выработан согласно вероятности и что он не должен, как трансцендентные религии, делить мир на два противоположных царства. Попытались подчеркнуть скорее хрупкость мнений, чем абсолют обязанностей. На самом деле, поскольку так долго имеет место дискуссия, лучше вспомнить, что человечество невозможно без толерантности и что никому не дано обладать абсолютной истиной. Но достаточно возникновения экстремальных ситуаций — войны или революции, — чтобы мудрость оказалась бессильной и чтобы снова появилось основное противоречие: для решения исторической задачи человек должен взять на себя риск, который для него влечет за собой все.

Философски противоречие исчезает, как только не соизмеряют больше решение с религиозной моделью. Человек, который осознает свою конечность, который знает только свою единственную и ограниченную жизнь, должен, если он не отказывается жить, отдаваться целям, значение которых он увековечивает, подчиняя им свое бытие. За неимением этого все вещи растворились бы в безразличии, люди выродились бы в природу, поскольку они были бы тем, кем являются благодаря обстоятельствам своего рождения или среды. К тому же эти формулировки вы-

511

ражают такую банальную истину, что противоположный тезис «лучше бесчестье, чем смерть» задел тех, кто имплицитно его принимает, безусловно отказываясь от насилия.

Поэтому вопрос не в том, чтобы уступать моде патетической философии, чтобы считать тоску по ниспроверженной эпохе постоянной величиной, чтобы утонуть в нигилизме, а в том, чтобы напомнить, как человек сам себя определяет и как определяет свою миссию, соизмеряя себя с небытием. Именно, напротив, утверждать мощь того, кто себя творит, судя о своей среде и выбирая себя. Таким образом, только индивид преодолевает относительность истории через абсолют решения и интегрирует со своим главным «я» историю, которую он несет в себе и которая должна стать его историей.

\*\*\*

Если решение передает выбору свой безусловный характер, то выбор передает решению своеобразие. Я нахожусь не по ту сторону социальной жизни, которую веду, я себя совмещаю со своей судьбой, я замыкаюсь в случайности психологических и исторических данных, которые собрал и ассимилировал. Могут ли я выйти из этого своеобразия или должен к нему приспособиться?

В некотором смысле я убегаю от моего своеобразия, как только его познаю. Однако историческая наука по своему определению есть реф-лексивное знание, поскольку она мне открывает то, кем я являюсь в истории среди других. Должен ли я сказать, согласно концепции Дильтея, что это сама история порождает меня из истории?

В другом месте мы развили и уточнили мысль, которая может трактоваться тремя различными способами. Либо объективное познание прошлого нас возвышает над самими собой, либо ретроспекция обладает преимуществом улавливать истину, либо, наконец, рефлексия избавляет нас от наших ограничений.

Дильтей в своих работах скорее сопоставил, чем объединил обе противоречивые мысли, что понимают то, что пережили или могли пережить, что понимают другого, но не самого себя. Отсюда одновременно следует идентичность человеческой природы и завершение человечества становлением. Мы попытались уточнить и сопоставить эти темы, но должны были отбросить главное предположение, на котором базируется объективность науки. Дильтей допускает, чтобы историк полностью отрекался от самого себя, чтобы он совмещался с различными эпохами, потому что он не связан с настоящим. Согласно нашему ис следованию, здесь имеется ошибка и иллюзия. Ошибка, потому что историк в той мере, в какой он живет исторически, склонен к действию и ищет прошлое своего будущего. Иллюзия, так как историк, будучи созерцателем, не имел бы возможности понять абсолютно верно. Как принцип всякого существования, как субъект для самого себя, он никогда не появляется перед наблюдателем, последний организует человеческие миры через их реконструкцию. Причина этих реконструкции находится в «я» ученого, историчность которого ведет к историчности понимания.

С тех пор вопрос об универсальной пригодности, который ставился перед Дильгеем, для истории философии, философии, выделяющейся из истории, или тотальности, связывающей частичные концепции, этот вопрос ставится перед всяким познанием прошлого: частичные истории связаны с теориями и перспективами, всеобщая история предназначена для поиска истины о человеке, которую историк и исторический человек тоже исследуют.

Значение эпохи фиксируется только при двух условиях: либо оно представляет собой значение в себе, либо оно относится к конечному пределу. Мы показали невозможность адекватной истины, и будущее начинает говорить только постепенно, но никогда полностью, об истине прошлого.

Что касается рефлексии, то она нас избавляет от своеобразия, поскольку не связана ни с ангажированностью, ни с ограничением нашей личности, но если объект рефлексии остается формальным, если мы в соответствии с истиной знаем необходимость решения, то мы сразу же обнаружим невозможность истины в истории.

\*\*\*

Мы последовательно находили все значения классической формулы: человек — существо историческое; смертное существо, думающее о своей смерти, социальное существо, которое претендует на то, чтобы быть личностью, сознательное существо, которое размышляет над своей особенностью. История — это диалектика, в которой эти противоречия становятся творческими, история — это бесконечность, в которой и через которую оно осознает свою конечность.

### § 3. История человека: поиск истины

Первая формулировка — человек находится в истории — противопоставляла индивида социальной среде. Вторая формулировка — человек историчен — восстанавливала единство, но подтверждала своеобразие людей и релятивность воли. Последняя формулировка — человек есть история — подтверждает это ограничение, поскольку она совмещает личность и человечество с разворачиванием их временного существования. Однако, может быть, человеку если он определяется по мере самосозидания, удастся преодолеть историю, осознавая и определяя ее.

\*\*\*

История есть становление как духовных миров, так и коллективных единств, становление культуры, если под этим термином подразумевают творения, которые человек создает и через которые он преодолевает самого себя. Она означает, что эти миры всегда имеют связь с источником частично иррациональным и что они развиваются во времени. Как комбинируются эти признаки?

512

Существующий Парфенон ничего не ожидает от времени, кроме де- 'струкции. Выгравированный на материи дух подвержен хрупкости ве- ! шей, века ему не приносят другого обогащения, кроме постоянного обо- ! гашения новым восхищением. Шедевры создают мгновению жизни нечто вроде постоянства, они предлагают другим жизням возможность бегства, поскольку тот, кто созерцает, как объект, изъят из бега времени. История посмертного искусства состоит из отдельных моментов наподобие переданных монументов и сменяющих друг друга людей, которые их преобразовывают.

Неважно, что различают стили, которые развиваются и противостоят друг другу, неважно, что каждый художник продолжает или отвергает традицию. Теория, которую мы излагаем, не есть теория внешней или внутренней истории, имманентной социальной эволюции, мы думаем только о сущности творения и эстетического наслаждения. Неважно еще то, что красота подчиняется вечным нормам или что, напротив, формы в ней обязательно должны быть другими. Мы не требуем, чтобы красота была отделена от бытия, чтобы она была определена раз и навсегда: вечность есть вечность закрытого творения, она не имеет другой цели, кроме самой себя, она незаменима, доступна сознанию в изобилии изолированных мгновений.

Эта мысль проявляется со всей ясностью, если мы сошлемся на противоположный тип деятельности, а именно: на науку. Противоположность, которая в меньшей степени связана с тем, что верность суждения безразлична к своим истокам, чем с подчинением каждого открытия открытию, которое ему предшествует или следует в непрерывном процессе прогресса. Еще раз, речь не идет о реальном становлении, которое

подвергается всем влияниям, разделяет превратности исторического движения. Как совершенство прекрасного разлагает время на разбросанное множество, так и несовершенство всякой научной истины представляет собой следствие покорения. Художник одинок и соизмеряет себя с Богом, ученый помещается в истории, которая находится в движении и знает свою конечность.

Зато историк, а не художник преодолевает историю. Завершенный труд самодостаточен, но он понятен только благодаря жизни, которую выражает, так же как наслаждение любителя понятно благодаря сходству между ним и творцом. Потому материальное разрушение это не только единственное разрушение, которое угрожает художественному творению. Варвары, новое человечество с радостью жертвовали ценностями, которые до этого были священными. Безусловно, истине, уже установленной и в конечном итоге верной (установленной путем согласия суждений между собой или на определенной ступени приближения данного путем совпадения исчислений и эксперимента), нужно сознание для ее осмысления. Но в плане знания будущее спасает прошлое. Правила истины не вариабельны по праву, как эстетические нормы. Знание по природе имеет незавершенный характер, оно без конца накапливается.

Верно, что внутри этой истории воспроизводится своего рода диалектика. Сконструирована ли система или существовала, так сказать, раньше в уме? Если наблюдать за возможностью людей и обстоятельств, то склоняются к первому предположению, ретроспективно стремятся гипотезировать

стабилизировать в идеальном пространстве математические объекты, к проецированию в реальность уравнений, с помощью которых мы улавливаем эту реальность. И тем не менее есть ли что-либо более трудное, чем понять, что объективность наших идей предшествует нашей мысли? Диалектика научного становления и логического оформления, творения и разработки, бесспорно, является составной частью нашего ума.

Чтобы там ни было, приблизительная и частичная истина данного времени также сохраняется, как и преодолевается. Тот, кто посвящает себя позитивному исследованию, сильный постоянством цели, испытывает свою связь с началом, общим человечеству и имеющим значение для всех. Он участвует в прогрессе, который, кажется, постепенно стирает следы своей случайной реализации.

Примененная к всеобщей истории, эта противоположность предлагает две интерпретации: каким образом комбинируются своеобразная ценность каждого мгновения и высшая ценность всего?

Если бы изучение природы и создание шедевра были единственной целью человека, то больше бы не интересовались самой социальной историей. Она бы заслуживала изучения только для воздействия, которое она оказывает в основном на исторические социальные действия. Такой вывод был бы тоже хрупким, как и обосновывающая его антропология. Человек есть не только ученый, он не удовлетворяется никакой частичной функцией, однако с тех пор, как задается вопросом, почему он хочет жить, он рассматривает все движение, от которого зависят и жизнь, которую конкретно он ведет, и призвание, которое он себе определяет.

\*\*\*

Всякий человек уникален, незаменим сам по себе и для других тоже незаменим, а иной раз — для человечества. И тем не менее так страшно потребление индивидов историей, что не видят средства избежать этого до тех пор, пока будет необходимо насилие для социальных изменений. Люди как средства приносятся в жертву историческим целям, и, однако, эти цели не находятся по ту сторону людей: цели истории неизбежно находятся на этом свете.

Поведение людей должно быть подчинено моральному суждению, которое соотносит действие с участвующим в нем. И это суждение оказывается ничтожным перед чудовищной возвышенностью истории, обреченной полностью, если бы она была соизмерена с законом любви или с императивом доброй воли. Должно ли подчинить шефа или хозяина общему правилу? Поскольку он такой же, как другой, как можно избежать положительного ответа? Напрашивается отрицательный ответ, поскольку он больше отвечает за свое деяние, чем за свое поведение, отвечает перед будущим.

Нельзя сократить эту плюрал истинность без принесения в жертву одного из аспектов действительности. Качество душ не приводимо к качеству идей, нельзя считать, что все причины самоотверженности их сторонников являются святыми. Каждая личность, каждое общество представляет ценность само по себе в той мере, в какой оно реализует одну из форм человечности, но никто и ничто полностью не закрыто, никто и ничто не осуществляется полностью, все проявляется в поисках последнего предела. Коллектив-

ная иллюзия? Имеет ли и человечество другую цель, чем бесполезное творение или завершенность нескольких индивидуальностей?

Таким образом, мы снова возвращаемся к вопросу, которым завершается наша книга. Чистый историзм сам себя отвергает, он растворяет всякую истину и в конечном счете историю. Но морализм привел бы к противоположной анархии, поскольку он принес бы в жертву этическим императивам действие и, так сказать, общества принес бы в жертву справедливости. Антитеза абстрактной морали и истории, мгновений и цели: рефлексия показывает в них необходимость и предлагает идеальное решение.

\*\*\*

Есть два способа отрицания того, что человек имеет историю: один — это способ психолога, другой — способ моралиста. Они соединяются в вульгарном гуманизме.

Директор банка или коммерческого предприятия не более жаден, чем китайский торговец или еврейский ростовщик. Амбиция власти не исчезнет в бесклассовом обществе. Во всех революциях пронизательный наблюдатель заметит аналогичную смесь преданности и низости, доносов и жертвоприношений, трусости и энтузиазма. Индивиды, вышедшие из рамок, которые им предписывала дисциплина, предоставленные своим противоречивым импульсам и своим слабостям, должны представлять отчасти похожее зрелище. Вероятно, советская бюрократия в некоторых чертах похожа на все бюрократии, окружение диктатора похоже во всех дворах. Хроникер и моралист всегда правы, но они также всегда ошибаются.

Капиталист, протестант по духу, в какой-то момент насытившись временными успехами, но безразличный к удовольствиям, ничего общего не имеет с вечной идеей скупости. Свободная любовь или брак по расчету характеризуют общество. Каждый народ имеет свои предпочитаемые идеологии, свою манеру подчиняться или возмущаться: романтизм и организация, трансформация душ и свержение властей представляются иначе. Шеф коммунистической промышленности, секретарь профсоюза, член политического комитета представляют оригинальные типы, но не для характеролога, который их разделит по категориям или разобьет на уже рассмотренные элементы, а для историка, интересующегося конкретной жизнью.

Импульсы неотделимы от верований и социальных отношений, которые определяют их форму выражения и фиксации. Субординация побудительных причин мотивам (берем использованные нами уже термины) закрепляет своеобразие исторического порядка и несводимость к анализу и к общим понятиям частных жизней.

Поэтому тот, кто повторяет, что человек чувствует и действует только в одном ключе, ошибается, потому что не признает и пренебрегает раз нообразием поведений, глубиной чувственных и интеллектуальных преобразований, влиянием институтов на психическое равновесие, на изменяющиеся отношения между психологическими типами и социальными ситуациями, на наличие исторических категорий, на интимность личности. Чтобы ни добавляли к этим замечаниям, как раз будут утверждать постоянство человеческой природы: частое утверждение иод пером историков, которое годится до тех пор, пока интересуются манерами реаги-

рования больше, чем системами знаний, ценностями и целями. Конечно, можно вычленять (как мы выше указывали) импульсы, общие всем индивидам, законы или естественные механизмы, которые находят всюду и которые являются знаком специфического единства.

Но в действительности моралист не довольствуется этой констатацией, чуждой всякой этике, более близкой к психологии, чем к духу. Этому схематическому человеку он предписывает более точные качества, которые ему подсказывает определенная философия. Ален, например, не делает разницы между универсальностью страстей души и универсальностью картезианских щедрот. Смешение, необходимое, чтобы дать идею о человеке богатство и престиж, которых она якобы лишилась бы, если бы представилась как идеальный тип анатомической и инстинктивной конституции. Смешение тем не менее недопустимо. Идет ли речь о коллективной организации, о понимании мира или даже о рациональных категориях, все равно простое наблюдение показывает изменения. Допустим, что категории постепенно группируются в окончательно пригодную систему, что ситуация человека, на взгляд метафизиков, в основном одинакова во все эпохи: тем не менее данные ответы на единственный вопрос варьируют вместе с развитием наук, религий и обществ. Чуждо ли это развитие человеку, который, безразличный и неподвижный, присутствует

на шестивии своих эфемерных трудов? В действительности вечный человек находился бы по ту или эту сторону гуманизированного человека, он был бы животным или Богом.

Почему поддерживают с такой энергией эту неизмеримость человека, слово, которое в устах неверующих принимает такой торжественный и священный резонанс? Бесспорно, хотя бы спасти один из элементов христианского наследия, как фундамент современной демократии — абсолютную ценность души, присутствие во всех идентичного разума. Хотят также обесценить особенности класса, нации и расы, чтобы прийти к полному примирению людей с самими собою и друг с другом.

Приносит ли рационализм достаточное оправдание в отсутствие религиозных догм? Противостоит ли он критике биолога или социолога, которые показывают расы и, может быть, классы и индивидов с неодинаковыми способностями, нации, различаемые в конце концов по их истории? Является ли он сегодня объектом живой веры? Во всяком случае он запрещает освобождать человека от истории. Способность рассуждать формируется постепенно, она постепенно была признана в каждом. Абсолютная универсальность может быть только конечной или пол-<sup>1</sup> ностью абстрактной (базирующейся на изоляции правил или формаль-<sup>2</sup>ных тенденций). Разум не предшествует изучению природы, красота не предшествует сознанию, которые ее осуществляют или испытывают, | человек не предшествует созданию государств, разработке духовных ми-<sup>1</sup>ров, росту знания и осознанию всех своих творений. В этом смысле фра-<sup>1</sup>за «человек есть незавершенная история», далекая от агрессивности или парадоксальности, скорее вульгарна из-за банальности.

Так понятая абсолютная универсальность придает разумный смысл оптимизму, который идеологи прогресса рискуют дисквалифицировать. Желанное улучшение становится понятным. Пропорции доброты и злобы, бес-<sup>1</sup>корыстия и эгоизма, в каждом и во всех, рискует почти не измениться но

индивиды неодинаково проявляют качества или ошибки в зависимости от иерархии классов, уровня жизни и форм власти. Они накапливают меньше злобы, если больше согласны со своей судьбой, если освобождаются от комплексов, которые порождают предрассудки или коллективные запреты. Будучи небезразличным к своей труднодостижимой душе, человек в преобразованной среде может раскрыть свое новое лицо.

Несмотря на все, это было бы результатом, а не целью, которую психолог не в состоянии определить. Какой должна быть эта преобразованная среда? Какой другая жизнь? Мы еще раз возвращаемся к вопросу, неизбежность которого показываем, не давая на него ответа (что было бы невозможно в такой ограниченной, как наш труд, работе). Диалог метафизиков и исторических идеологий доказывает общность, по крайней мере, внутри определенной культуры, которая приглашает к поиску истины.

Эта истина должна быть выше многообразия действий, без чего она может скатиться до уровня частных и противоречивых воль. Она должна быть конкретной, без чего, как и этические нормы, она остается за пределами действия. Она одновременно является теоретической и практической, напоподобие цели, которую постиг марксизм. Через приобретенную власть над природой человек постепенно добивается равной власти над социальным порядком. Благодаря участию в двух коллективных деяниях — в жизни государства, которое каждого индивида превращает в гражданина, в делах культуры, которая делает доступными для всех общие приобретения, — он осуществляет свое призвание: примирение человечества и природы, сущности и существования.

Бесспорно, идеал не определен, поскольку по-разному понимают участие в нем и примирение, но этот идеал, по крайней мере, не будет ни ангельским, ни абстрактным. Животное начало, индивидуальное и социальное, остается в истории условием, интегративной частью решения. И в конечном состоянии конкретный человек, как зверь и дух, должен быть единым в самом себе и интегрирован в коллектив.

\*\*\*

Это конечное состояние будет равносильно утопии, если не будет связано с осознанием настоящего и с рефлексией над будущим, если не будет необходимо всякой философии. Миропонимание на первый взгляд выражает человеческую позицию, но историческая антропология в свою очередь подвергается интерпретации, которую она навязывает системам мировоззрения, связывая их со своим психологическим и историческим началом. Неизбежно устанавливают над ангажированным мышлением свободную рефлексию. Но, чтобы эта рефлексия добилась вне пределов жизненного опыта сущности, она должна либо ограничиться вечным условием, и тогда остается бедной и формальной, либо вычленив истину эволюции, т.е. зафиксировать цель. Более того, философия и история, философия истории и вся философия неразделимы. Философия тоже, прежде всего, находится в истории, поскольку она замыкается в пределах

особого бытия, она исторична, поскольку она есть душа и выражение эпохи, она есть история, поскольку она осознает незавершенное созидание. Философия есть радикальный вопрос, с

518

которым человек, находясь в поисках истины, обращается к самому себе.

#### § 4. Историческое время и свобода

Нет ничего ни по эту, ни по ту сторону становления: человечество совпадает со своей историей, индивид, со своим временем. Таков в нескольких словах вывод из предыдущего анализа, который завершается и резюмируется описанием временного существования. Это описание мы сведем к двум основным чертам: к отношениям временных параметров и к свободе в условиях власти.

\*\*\*

Опыт времени является одновременно опытом непрерывности и опытом текущего дня. Реальность охватывает довольно широкую совокупность сиюминутности, чтобы было ощутимо течение времени и чтобы прошлое продолжалось в будущем, не выходя из пределов пережитого. Качественное разнообразие представляет собой непрерывное поступательное движение.

Эти непосредственные данные могли бы быть причиной и моделью целой философии. Тип свободного деяния есть творение художника. Искренность требует, чтобы мы в каждое мгновение оставались современниками самих себя. Аутентичная мораль возникает из глубин бытия, куда не проникает разум. Духовность сохраняет характер жизненного порыва, мистицизм, кажется, продолжает первоначальную интуицию, сознание расширяется до совпадения с божественным принципом.

Мы хотели бы вкратце отметить противоположные черты исторической философии. Сущностью и целью жизни не является полное примирение, но постоянно обновляемое действие, никогда не завершенное стремление. Новизна становления есть только элементарная форма, так сказать, условие собственно человеческой свободы, которая разворачивается через противоречия и борьбу. Противоположность, связанная с фундаментальной антиномией между временем вообще и историческим временем, определяется не через актуальность, а через двойное напряжение.

Часто путают исторический смысл с культом традиции или со вкусом к прошлому. В действительности, для индивида, как и для коллективов, будущее — это первоначальная категория. Старик, кроме воспоминаний, ничего больше не имеющий, также чужд истории, как и ребенок, поглощенный без памяти своим настоящим. Как для самопознания, так и для познания коллективной эволюции решающим актом является тот, который трансцендирует реальность, представляет то, что больше не является видом реальной действительности, придавая ей следствие и цель.

Стало быть, историческое настоящее не имеет богатства созерцания или полного согласия, оно также не сводится к неуловимой точке абстрактного представления. Оно, прежде всего, совпадает с пережитым, с тем, что не мыслилось и остается по природе своей недоступным всякому мышлению. Для рефлексии оно занимает промежуточное положение.

519

является последним выражением того, чего больше нет, движением к тому, что будет. Эпоха, в которую мы живем, на наш взгляд, определена тенденциями, которые мы в ней выделяем: может быть, она когда-нибудь будет для народов, лишенных исторического сознания, закрытом тотальностью, но сегодня она представляет собой момент эволюции, средство освобождения, причину воли. Жить исторически значит находиться в отношении двойной трансценденции.

Каждое из временных измерений является объектом самых различных<sup>1</sup> чувств. Мое прошлое пока является интегративной частью моего «я» не только потому, что оно меня сформировало, но и потому, что оно меня преобразило через чувства, которые я испытываю в отношении него. То оно мне напоминает другого человека, которого я едва узнаю, то оно пробуждает эмоции, которые я думал, потухли, или пробуждает скрытые страдания. Обедненный, поскольку я больше не являюсь тем, кем был, или обогащенный своим

опытом, я не учусь с помощью поте рянного времени ни бегству, ни постоянству вещей, ни плодотворности времени; или, по крайней мере, эти противоречивые ценности зависят от современной жизни.

Тем не менее каждое измерение характеризуется и определяется че ловеческой позицией. Прошлое зависит от знания, будущее — от воли, оно не наблюдается, оно должно быть создано. Единственный недуг, который связан в основном с нашим временным предназначением, пред ставляет собой сожаление, показывающее мне одновременно мой поступок как свершившийся факт, т.е. как окончательную реальность и как долг, т.е. свободу. В трагическом бессилии я еще испытываю обязанность, от которой избавился. Ошибка принадлежит тому, кого больше нет, поскольку она есть объект познания, и я продолжаю ее отрицать, как будто ее еще не было.

Поучительный пример: характерное положение временного параметра мы можем занять в отношении любого исторического фрагмента. Таким образом стремятся восстановить в прежних событиях недостоверность поступка. Или совсем наоборот, все движение рассматривается как предопределенное. Неумолимый и бесполезный закон вечного возвращения обозначает завершение этого фаталистического рассматривания. Что касается чистого рассказа, то он будет лишать время содержательности и качества, чтобы свести его к бесконечной линии, на которой пространственно располагаются рядом воспоминания, которые перебирают те, кто отказывает иметь желание.

Аутентичная история сохраняет одновременно оба термина — закономерности и случайности, синтез которых она не ищет, но за переплетениями которых в становящемся детерминизме она следит. Все догма тики, пророки или сциентисты, рассматривают становление, как будто оно уже завершено, как будто сами они уже над ним. Но историк — это человек, и человек всегда живет так, как если бы он был свободен, даже когда он говорит как будто по принуждению.

Историк похож на каждого из нас. он преобразовывает прошлое путем своего представления о нем. Но не ставится ли снова метафизический вон рос для анализа фрагментарной необходимости, которым мы до сих пор ои вергали? Не является ли истинным одно из противоречивых изображений<sup>1</sup>.

В самопознании и в познании истории мы показали интервал, который разделяет время и последующую реконструкцию. Те. кто отрицает свободу, всегда умудряются пренебрегать этой прогиволожностью, пугают мотивы с силами, которые обязательно должны приводить в действие решение, концептуально выработанные причины с предшествующей детерминацией. В этом смысле наша критика руководствуется бергсонов-ским анализом, поскольку мы снова взяли антитезу события и ретроспективных иллюзий, делающегося и сделанного. Современное впечатление о случайности дано непосредственно.

Но это впечатление еще не доказательство: детерминизм строится постепенно, имеет всегда ретроспективный и частичный характер, но предвидения, ограниченные или абстрактные, поведения другого, как и социальных событий, верифицируются: этот успех не делает ли, по крайней мере, правдоподобным предположение об интегральном детерминизме, предположение, которое превышает наше знание на основании качественного разнообразия взаимосвязанных отношений и разделения каузальных связей? Более того, не увековечивает ли органическая спонтанная эволюция, эволюция личностей, коллективов, фатальность характера, наследственности или обстоятельств больше, чем сила новизны? Не является ли наше глубинное бытие главным образом нашим данным бытием? Если мы представляем собой наше становление, то не являемся ли мы рабами нашего прошлого, которое, по мере того как мы снова плывем вверх по течению, все больше от нас ускользает?

Свобода в бергсоновской доктрине базируется на вечном разнообразии последовательных экспериментов. Остается трансформировать возможность в действительность или, по крайней мере, описать конкретно свободу, к которой человек должен стремиться и которой может достичь. Как соответствуют друг другу противоречивые требования постоянства и новизны между ничто, которого уже хватит, и ничто, которого пока нет?

\*\*\*

В противоположность колебаниям настроения воля представляет собой стабильность, которая дифференцирует ангажированность импульсов или слепых чувств. Но как я могу ангажироваться без того, чтобы не быть обреченным на неискренность? Я не знаю, буду ли я испытывать завтра то, что я испытываю сегодня. Право изменения обозначает, прежде всего, требование жизни против мысли или решения, которые приписывают себе абсолютную незыблемость.

Но было бы опасно путать согласие с прошлым с победой личной силы. Формирование психологического существа, как это бесспорно показал психоанализ, есть история, в которой первоначальные впечатления нередко осуществляют неосознанную тиранию. Поступки, предположительно обдуманые, часто выражают прямо или опосредованно путем истолкования или компенсации тенденцию обреченности. Все невротики связаны со своим неврозом: облегчение приходит от сознания, которое порывает с наивными иллюзиями, признает мир как таковой, а не "таким, каким он снится детям или описывается родителями.

Наконец, еще больше в плане духа свобода непостижима без изменения. Я получил от других или от моей наследственности то, что я полагаю мыслимым. Защищать всю жизнь свои негодования или убеждения молодости значит подчиниться внешним обстоятельствам или своему темпераменту. Здесь тоже необходимо обновляться для того, чтобы себя выбрать.

В моральном плане угрызения совести вызывают к превращению, к ангажированной верности. Часто можно представить себе успешное лечение слабоумия, которое постепенно осознает, так сказать, ошибку и в конце концов снова становится здоровым. Страдание успокаивается в прощении. Но этому изменению не хватает главной добродетели: может быть, существует материальный фактор. Сознание, примирившееся с самим собой, тогда как последствия зла продолжают, становится похожим на фарисейское сознание. Трансфигурация прошлого в воспоминания и через воспоминания должна следовать за искуплением с помощью действия, которое его стирает или компенсирует. Вообще снятие ограничений меняет либо реальность, происходящую из предыдущих решений, либо самих людей.

Верность состоит не в том, чтобы симулировать чувства, которых больше нет. Даже продолжающаяся любовь окончательно не установлена. Следуют за неизбежным становлением, как только имеют смелость наблюдать за подлинным опытом вместо того, чтобы цепляться к словам или к самодовольному представлению. Не то, чтобы оно сводилось к редким мгновениям, когда в нем испытывают реальность (между этими мгновениями существует запас для радости и для печали), но оно расчленилось бы на позиции и противоречивые впечатления, если бы воля не сохраняла в нем действительное единство. Когда чувства угасают, то остается засвидетельствовать поведением, что ничто не забыто и ничто не отвергнуто. Между искренностью, желающей неустойчивости, и постоянством, поддерживаемым упорством или безрассудством, остается место для двойного усилия искренности и подлинности.

Решение, которое, бесспорно, покажется недостаточным и туманным и которое в сущности ограничивается обозначением противоречий жизни. Но перед лицом своих противоречий, общих всем, каждый находится один на один, и каждый реализует свое решение. Абсолютную верность можно было бы обещать только высшему существу, такому существу, которое нельзя покинуть, не предав самого себя, ибо верность себе либо находится по эту сторону решений в психофизиологической индивидуальности, либо она признает изменения.

Исторически нет такой революции, которая, как и всякое преобразование, не изменила бы одновременно среду и людей. Двойное освобождение: от реальности, которая является следствием прошлого, и от самого ближнего прошлого, поскольку оно ведет к другому будущему и кажется на первый взгляд новым. Далее, надо было бы изучить значение и ценность исторической верности, которую до наших дней одинаково не признают революционеры, когда уверенные в победе, они возобновляют традицию, и консерваторы, которые ее путают с отсутствием движения. Верность, которую трудно уяснить абстрактно как для наций, так и для индивидов, еще больше необходима нациям, до того народы, в сущности, похожи сами на себя, отмечены в конч-

ном счете своей историей или природой для уникального предназначения.

Ни постоянство желаний, ни изменение жизни не характеризуют или не определяют свободу. Результат предсказуем, если правда, что свобода не доказывается и что она имманентна духу.

Опровергают теории, которые ее отрицают, показывают их сомнительность, их противоречие с внутренней очевидностью. По ту сторону находится действие, в котором только и может она испытываться. Однако собственно человеческое и духовное действие предполагает, чтобы человек сознательно принял свое поведение. Диалектическое время истории возвышается над временем (коллективы тоже представляют смутно свое становление). Главным остается двойной отрыв от рефлексии и выбора, разделяющий человека с самим собой, но освобождающий его мысленно для поиска истины.

Выше мы противопоставили непрерывность прерывности, как накопление жизненного или психологического опыта, присущего мгновению свободного возобновления. В действительности, мы



неоднократно находили противоположность эволюции и разрывов. Формально она соответствует противоположности событий и регулярностей. Конкретно эволюция проявляется последовательно как износ институтов, объединение рас и народов или, напротив, сохранение верований и институтов, прогресс техники. Что касается разрывов то именно военные крушения или социальные потрясения вдруг раскрывают латентный кризис или великие дела, являющиеся внешне отдельными, которые вырастают из анонимных толп и обнаруживают в людях их несформулированные чувства. Антитеза имеет значение во всех движениях, во всех слоях реальности.

Тем не менее она сохраняет большое значение для жизни. Потому что, будучи одновременно животным и духом, человек должен быть в состоянии преодолеть внутренние фатальности, фатальность страстей через волю, фатальность слепых импульсов через сознание, фатальность бесконечного мышления через решения. В этом смысле свобода в каждое мгновение снова все пускает в ход и утверждается в действии, где человек больше не различим.

\*\*\*

Свобода, возможная в теории, эффективная на практике и через практику, никогда не бывает полной. Прошлое индивида ограничивает поле, где проявляется личная инициатива, где историческая ситуация фиксирует возможности политического действия. Выбор и решение не возникают из небытия, они, может быть, подчинены самим импульсам, во всяком случае частично определены, если их соотносят со своими antecedентами.

Только мышление по праву избегает каузального объяснения в той мере, в какой оно подтверждает свою независимость, верифицируя свои суждения. Но всегда возвышаются над знанием, обреченным на изучение объектов и имеющим по преимуществу незавершенный характер. Но чтобы человек полностью был согласен с самим собой, нужно было бы, чтобы он жил в соответствии с истиной, чтобы он себя признал независимым одно-

522

ременно в своем творении и в самосознании. Идеальное примирение, несовместимое с судьбой тех, кто ставит идола на место Бога.

Жизнь человека диалектична, т.е. драматична, поскольку она протекает в неустойчивом мире, ангажируется вопреки времени, ищет истину, которая ускользает и не имеет другой гарантии, кроме фрагментарной науки и формальной рефлексии<sup>9</sup>.

## Примечания

<sup>1</sup> Весь этот раздел есть только эскиз. Он обозначает проблемы и предлагает решения. Чтобы углубить проблемы и доказать решения, нужно было бы выйти за рамки, которые мы наметили, привести эти размышления к их причине (историческая ситуация), довести их до своей цели (философская концепция бытия).

<sup>2</sup> Адекватно смыслу. — *Прим. перев.*

<sup>3</sup> Адекватно причинности. — *Прим. перев.*

<sup>4</sup> Есть комплекты по универсальной истории, но они фактически просто располагают в ряд произведения специалистов, часто замечательные.

<sup>5</sup> Ниже мы вернемся к этим утверждениям и постараемся их доказать.

<sup>6</sup> Мировоззрение. — *Прим. перев.*

<sup>7</sup> Философия как строгая наука. — *Прим. перев.*

<sup>8</sup> С точки зрения вечности. — *Прим. перев.*

<sup>9</sup> Такое частичное философское исследование, как это, собственно говоря, не предполагает выводов. Поэтому этот раздел завершается этим параграфом. Пробел неизбежен и произволен. Вся эта последняя часть выражает в антропологических терминах уже полученные результаты и сама по себе представляет своего рода заключение, поскольку показывает значение для жизни абстрактных высказываний, которые были до этого доказаны. Больше того, в трех частях последнего раздела мы снова столкнулись с той же фундаментальной антиномией между историческими перспективами и философским рассмотрением истории, между идеологиями и поступательной истиной ретроспекции, особенностью решений и универсальностью призвания. Мы не могли выйти за пределы этого вопроса без конкретной интерпретации настоящей ситуации человека и философии. Конечно, эта книга объясняется этой ситуацией, она преследует цель дать возможность понимать, но понимание было бы темой другой книги.

Г. Фессар

## Историческая философия Реймона Арона

•

С, Мезюр

## Реймон Арон и исторический разум

## Политики и ученые о Реймоне Ароне

Г. Фессар

## Историческая философия Реймона Арона

Париж, 1980

### Введение<sup>1</sup>

«Негативное мышление», «леденящая ясность», «бессердечная диалектика», «драматическая сухость», «пессимизм», «скептицизм» и т.д. — таковы обвинения, которые обычно направляют в адрес Реймона Арона как теоретика истории и политики. Однако даже самые ярые его противники, если только не теряют чувства самообладания, не ставят под сомнение острый ум Арона, ясность его суждений и мощь его интеллекта.

Благодаря своим многочисленным и разнообразным работам, а также огромной эрудиции Р. Арон занимает в современном мире, можно сказать, уникальное место.

Арон пишет, что прежде чем приступить к написанию «Введения в философию истории» он размышлял над марксистской философией истории, представляющей собой наследие Гегеля. Но после раскола гегелевской школы на правых и левых и крушения абсолютного идеализма вся философская мысль в Германии поменяла философию истории на анализ исторического познания. Так поступила, например, кантианская критика по отношению к догматической философии, которую хотела заменить «новой метафизикой». Дильтей, Риккерт и Зиммель являются представителями этого течения, а Макс Вебер его завершает. Данное философское течение обычно принято называть «Критикой исторического разума».

Отсюда возникает вопрос: каково значение и ценность исторического разума? Может ли этот разум заменить философию? Я считаю, что благодаря работам Дильтея стала очевидной необходимость преодоления позитивизма и возобновления спекулятивных рассуждений. Неудачи Зиммеля показывают, что

существует непреодолимый интервал между рассказом и фактом. Наконец, изучение трудов М. Вебера приводит к выводу о том, что критике исторического разума не удастся раскрыть условия возможности исторической науки. Поскольку историк в своей теоретической деятельности ангажирует себя и свою философию, необходима замена исследований оснований исторической объективности исследованием ее границ. Поэтому отныне проблема ставится иначе: в какой мере может существовать подлинная наука о прошлом<sup>9</sup>

Вспомним диалог Арона со своими оппонентами во время защиты им докторской диссертации. Директор Высшей нормальной школы, гене-

527

ральный секретарь «Центра социальной документации» с 1934 года С. Бугле, поздравляя будущего доктора философии, замечает: «Вы замечаете проблемы изучаемых Вами философов своими собственными проблемами. Кроме того. Ваш стиль изложения то ясен, то темен. Это проявляется, например, при изложении противоречий между Дильтеем и Вебером». Вот что ответил Арон: «Я нашел в работах исследуемых мною философов проблемы, которые интересовали меня самого, и поэтому и ими ограничился. Что касается Дильтея и Вебера, первый рассматривает сознание просто как рецептив, в то время как для второго оно является творцом. В исторической целостности Вебер за основу берет ту или иную характерную черту и воссоздает эту целостность произвольно, в соответствии со своей личной позицией».

Перейдем к Зиммелю. С. Бугле упрекает Арона в том, что, во-первых, он Зиммеля «трактуе! как скептика и, во-вторых, не рассматривает его социологию, занимающую важное место в творчестве Зиммеля». Реагируя на этот упрек, Арон заявил, что «в этом не было необходимости, потому что для ответа на вопрос истории нет нужды в социологической теории. Впрочем, Зиммель занимался социологией с 1892 по 1907 гг., но в конце своей жизни он снова возвращается к философии. Главная проблема, которой он занимался, есть проблема индивида: сперва он рассматривал индивида как совокупность частиц атома, а в конце жизни под влиянием Стефана Георга он определяет индивида как уникальность личности. Отсюда его биографии Канта, Ницше и Гете: герои социального мира и вопреки этому миру. Его теория социального познания зиждится в основном на противоположности между формами и содержанием, но он не постигает элементы, то есть содержание». С. Бугле продолжает: «Но если невозможна всеобщая теория, то возможна ли частная теория? Для Вас главным понятием является категория понимания, которая употребляется в немецкоязычной литературе. Вы это понятие противопоставляете категории объяснения, которое применяется во французской литературе. Не могли бы Вы прояснить это противопоставление?» Арон отвечает, что он представляет «понимание не как попытку замены априорной конструкцией вероятности, а как стремление раскрыть интеллигентность, свойственную исследуемой реальности и историческим лицам. Так, Макс Вебер подчеркивает различие между регулярными последовательностями, где можно обнаружить причину, и отношениями средств к цели. Дильтей противопоставляет материальному и атомистическому миру, воссозданному естественными науками, духовный мир, структуры которого относятся к психологии». На вопрос о природе историзма и об его отношении к критицизму Арон отвечает, что «исторический релятивизм свою философию основывает на связи ценностей со временем и на их изменениях вместе с изменениями эпох. Странниками исторического релятивизма выступают Трельч, Клагес и особенно Манхейм. Следствием историзма является скептицизм, в то время как критика исторического познания ведет нас к признанию если не объективной действительности, то по крайней собственной значимости мысли. Так, например, Вебер считал, что спас философию благодаря исторической критике».

528

Больше, чем С. Бугле П. Фоконе выглядел расстроенным на защите. Несомненно, говорил он, «я ценю честность и принципиальность Вашей работы, но признаться, я не знаю, куда это ведет. Я не могу понять, кто Вы «сатана или отчаявшийся». Вы критикуете прежних социологов и смешали все вопросы: историю, критику, политику, метафизику... Какова причина такого смешивания? В чем заключается Ваше разочарование в марксизме? Особенно меня не убеждает Ваше объяснение выбора четырех авторов». Отвечая на эти возражения П. Фоконе, Арон говорил о том, что «его выбор авторов был продиктован поставленной им проблемой» и что «вполне логичен метод анализа: воссоздать теоретические системы разных авторов, чтобы таким образом восстановить основополагающий метод исторической мысли». Ибо «теория познания позволяет рассматривать идеи в зависимости от истины и независимо от их источников...». По поводу Макса Вебера П. Фоконе возражает: «Скажу Вам честно, выдвинутое им понятие «харизма» мне кажется странным и нелепым». «Я стремился, — говорит Арон, — исходя из самых простых вещей, понять историю».

Очень эрудированный германист Э. Вермей поздравляет Арона за ясное изложение важного аспекта «интеллектуальной трагедии» этой страны, которую уже упоминал Адлер в своей статье о немецких историках. «Мне кажется, что немецкая и французская социология занимают противоположные позиции, потому что у них свои специфические ориентации. Немецкая социология имеет в виду универсализм композиции, элементы которого определяются по отношению к целому. Французская же социология рассматривает универсализм абстракции». Арон говорит, что «стремление найти всякое индивидуальное есть наследие немецкого романтизма».

Затем он начал излагать основные идеи своего диссертационного исследования. «Что значит иметь политическую позицию? Отвечая на этот и другие вопросы, я скоро понял, что желание и знание ограничивают и определяют друг друга. Но констатация того, что ценностные суждения и суждения о реальности связаны между собой ставит более широкую проблему, которая предшествует детерминации политической воли — проблему познания в социологии и в истории. Критика исторической мысли и логика политической мысли обуславливают друг друга. Отсюда мой основной тезис: релятивность исторического познания показывает момент принятия решения. Для доказательства этого тезиса я использовал метод феноменологии, который показывает, что субъект исторического познания есть не чистый субъект, трансцендентальное я. а живой человек, историческое я. стремящийся понять свое прошлое и свою среду. Этот релятивизм не имеет антисциентистского характера. Он предполагает, что в социологии каузальные связи не являются единственными связями. Кроме них, есть еще другие факторы, которые нельзя свести к науке, потому что последняя стремится к их элиминации. Будучи фрагментарными, каузальные связи нуждаются в синтезе другого характера: в *понимании*' которое содержит в себе элементы, но не чисто научного характера, так как всегда возможна многообразие перспектив, и прошлое обновляется постоянно *π* той мере, в какой оно отдалается от

529

нас. Таково основание релятивизма. Другими словами, история всегда делается на базе философии. В противном случае можно столкнуться с бессвязным многообразием перспектив. Отсюда следует, что общая направленность моего диссертационного исследования носит ярко выраженный антинаучный и антипозитивистский характер. Она нас не бросает в произвол или «анархизм» индивидуальных предпочтений, когда речь идет о принятии практического решения, или в неизлечимый скептицизм, когда речь идет о философии. В жизни приходится принимать решения, которые можно защитить, но иначе, чем научными доводами. Поэтому я попытался восстановить сферу законности для конкретного человека, показывая, что он может за пределами науки мыслить философски. Но сама эта философская рефлексия является функцией истории. И когда я говорю, что есть истина истории в истории, го это не значит, что я

пришел в отчаяние, потому что мысль не есть все — есть еще сфера действия —, ни то, что я являюсь сатаной только потому, что исключаю некоторое число утверждений, которые отвергло время: идея о бесконечном прогрессе человечества или вера в то, что активная деятельность и чистое созерцание исчерпывают призвание человека. В заключение я попытаюсь обозначить общие черты положения, которое в конце концов касается сущности нашей человеческой деятельности. Поскольку ни одна общественная наука не довольствуется установлением каузальных связей и поскольку всякое историческое познание предполагает определенную философию истории, можно сказать, что мы все являемся философами истории. Здесь речь идет не о профессии, а о жизненном опыте. Философия истории есть часть того сознания, которое мы имеем о самом себе, когда мы хотим жить, думая о том, что делает нашу жизнь жизнью».

Нет необходимости говорить о том, что Р. Арону была присуждена ученая степень доктора философских наук. Но не могу не напомнить заключительные слова П. Фоконе: «Эта диссертация показывает словесное и интеллектуальное мастерство, а также верность в научном исследовании, которые ее автора выдвигают в первые ряды». Это ценное суждение есть признание человека, который придерживался иных, чем Арон, позиций. Вместе с тем это признание имело исторический характер, ибо оно полностью подтвердилось тридцать лет спустя.

## Примечания

Перевод И.А.Гобозова. Печатается с сокращениями.

С. Мезюр

# Реймон Арон и исторический разум

Париж, 1984

## Часть третья. Философия исторического многообразия<sup>1</sup> Вступление

Водной из работ, где дается прекрасное изложение антиномии исторического Разума, Арон формулирует альтернативу, которую должна преодолеть критическая философия истории: «Либо можно потеряться в рассказе событий, в эстетическом созерцании единичных событий, либо, напротив, можно слишком рационализировать историческое становление, навязав ему строгие формы метафизической диалектики»<sup>2</sup>. Мы видели, как, исходя из этой чрезмерной рационализации, сводящей историческое многообразие к полной однообразной направленности развития, Арон определяет место той модели, которую он назвал «гегельяно-марксистской». Можно было бы, исходя из марксистской «науки об истории», назвать ее «научной моделью». Прямо противоположную модель мы назовем «эстетической моделью», где речь идет о полном отказе от требования однообразной направленности и о созерцании многообразия эпох. Наиболее ярким представителем этой модели является Шпенглер.

Философское лицо второй модели может быть охарактеризовано тремя особенностями, которые в работах Арона при характеристике догматизма многообразия проявляются всюду: а) *иррационализм*<sup>1</sup>, нетрудно догадаться, что исторически эта модель появляется вместе с кризисом рационализма, поскольку она исходит из того, что последовательность эпох имеет неразумный характер и что история не имеет никакой цели (вот почему для такого представления об истории характерен абсолютный пессимизм). Антитеза антиномии исторического Разума, таким образом, заключается в том, чтобы не подчинять историю принципу разума, согласно которому, выражаясь словами Гегеля, «все в мире совершается разумно». Разложение гегелевской системы, появление философий, совершивших, как, например, философия Ницше, настоящее «разрушение разума», заставляют думать о том, что в соответствии с разрушением разума можно найти у всех, включая Хайдеггера, утверждение о том, что всякое событие «бессмысленно». б) *Релятивизм*: философы абсолютного многообразия обязательно являются «философами исторического релятивизма», ибо если многообразие эпох и цивилизаций носит абсолютный характер, нельзя расположить рядом мораль, религию, философию как этапы или моменты одного и того же процесса. Многообразие не предполагает никакой непрерывности, есть только бесконечное поле многообразий, временное распространение образа

жизни и мысли, и только оно свидетельствует о варибельности и, следовательно, о релятивности духовных проявлений человечества, с) *Историзм*. Другое обозначение релятивизма — это термин «историзм». Его использовал Р. Арон в том смысле, который ему придавал Мейнеке: история многообразна и последовательность эпох и обществ, имеющих уникальный характер, незаменима. У Мейнеке или у Трёлча независимо от используемой им метафизики историзм, связанный с утверждением о неизбежном многообразии ценностей и взглядов на мир (релятивизм), превращается в систематическую критику универсализма, в определение всех духовных ценностей как выражения или следствия социальной структуры и в действительный скептицизм вопреки всякой претензии на самостоятельную мысль по отношению к историческим данным.

Парадоксально, что эстетическая модель благодаря историзму сближается с марксистским утверждением о том, что ценности и представления о мире являются лишь выражением или отражением исторических данных. Поэтому при анализе критики Ароном догматизма многообразия нужно быть особенно внимательным к тому, что вторая модель есть не преодоление метафизики истории, а простое переворачивание, оставаясь в то же время на почве своего противника. Это уже говорит о странной близости марксистской теории отражения и историзма. Метафизический статус такого плюрализма привлекает тем больше внимания, что данная философия истории не выступает в своем амплуа, а представляется (на чем настаивает Арон) как сравнительная история «культур». Она возникает из критики априорных философских спекуляций о смысле истории и стремится быть более амбициозной и вместе с тем более скромной, чем философия истории как таковая: более амбициозной, потому что хочет найти в самой действительности важные этапы развития, более скромной, потому что она явно не стремится к установлению истины о человеке.

## Глава вторая Критическая философия и историческое многообразие

### Шпенглеровская модель и критическая рефлексия

Изложив основные черты философии истории Шпенглера, выступающей в работах Арона в качестве модели многообразия истории, теперь необходимо установить, какие из этих черт являются объектом ароновской критики.

Критическая рефлексия главным образом касается двух пунктов 1) *Проблема построения исторических целостностей*. Весь подход Шпенглера основывается на том, что можно охватить все исторические целостности, которые, по мысли Шпенглера, выступают в виде культур. Но какой статус придать этим целостностям? Иначе говоря, «только ли в голове специалистов по сравнительной истории цивилизации имеют место цивилизации? Или они существуют еще где-нибудь!» 2) *Проблема единства исторического целого*. Не ведет ли метод, с помощью кото

рого Шпенглер абсолютизирует многообразие, к расчленению всей истории и говорит о фрагментах истории, которые ничем не связаны друг с другом и не переходят друг в друга? Отсюда другой вопрос: что в этой ситуации остается от замысла ясно и четко определить историческую науку? Таковы две проблемы, анализ которых привел Арона к выделению догматической и критической трактовки многообразия исторического процесса.

### Проблема построения исторических целостностей

Мы видели, что философия истории Шпенглера не носит просто спекулятивный характер. Она претендует на то, чтобы в самой действительности найти исторические целостности, представляющие собой культуры. Но «в какой мере многообразие обществ превращается в небольшое число исторических типов, названных цивилизациями, обществами или культурами?»<sup>4</sup>. Другими словами, «существуют ли в действительности культуры или они являются призраком исторического воображения?»<sup>5</sup> Вопросы правомерные, ибо очевидно, что реальность таких целостностей, находящихся во времени и пространстве, «нельзя понять таким же образом, каким постигают единичную человеческую реальность или материальную реальность»<sup>6</sup>. Когда Арон ставит вопрос относительно понятия культуры, выдвинутого Шпенглером, то отвечает так: «Мысль Шпенглера заключает в себе метафизический подход к анализу реальности цивилизаций»<sup>7</sup>.

Характеристики проблемы построения исторических целостностей, поставленной Ароном, могут быть просто и точно выражены примером, который Арон часто приводит. Речь идет о битве. «Битва, например, битва при Аустерлице может быть рассмотрена как единичное событие. В сущности легко понять ее реальность: событие произошло в определенном месте, в определенный день, его границы довольно четко

обозначены во времени и пространстве. Событие могло мыслиться индивидом. Многочисленные явления, составляющие внутреннюю реальность целостности, обозначенной термином «битва», обладают определенной связностью»<sup>8</sup>. Что касается структуры более крупных исторических целостностей, то ясно, что они ставят гораздо сложные проблемы. Если взять, например, древнегреческую цивилизацию, то окажется, что границы ее более расплывчаты в пространстве и времени. Единство такой целостности заранее не может мыслиться ни одним человеком. Что касается ее связности, то она не может быть так легко установлена, как, например, связность битвы. Отсюда возникает проблема поиска единства, необходимого для построения таких целостностей.

На самом деле, говорит Арон, «единство ретроспективно создается историком»<sup>9</sup>. Иначе говоря, если даже целостности обозначены в действительности, то все равно они как таковые созданы историком. Если историческая целостность представляется как продукт деятельности историка, то с одной стороны, не следует думать, что в самой действительности можно найти культуры, а с другой стороны, также не следует считать, что можно регулировать процесс создания культур таким образом, чтобы он не носил чисто произвольный характер

Избегая заблуждения Шпенглера, Арон рассматривает методы, с помощью которых историк ретроспективно создает целостности, не суще ствующие в самой действительности. Прежде всего надо сказать, что целостность, созданная историком, носит не совсем произвольный характер там, где можно «уловить более или менее организованную последовательность событий, которые детерминируют друг друга»<sup>10</sup>. В таком случае речь идет о событийной целостности, то есть о связи между действиями или событиями, внутреннюю структуру которых мы должны раскрыть, поскольку считаем, что события порождаются друг другом.

Но вместе с тем Арон пишет, что историк вычленяет и другого рода целостности — «идеальные целостности». Они являются целостностями смысла, значимыми целостностями: «Религия, верование, философская система, имея определенную целостность, реальны в зависимости от этой целостности, но связь между различными моментами носит не столько причинный, сколько значимый характер»<sup>11</sup>.

В первом случае единство исторической целостности сводится к внутренним связям между различными моментами становления, во втором случае единство представляет своего рода сущность, детерминированность которой обнаруживается в компонентах целостности. Причем эти компоненты сами считаются проявлениями сущности.

Для выделения исторических целостностей, считает Арон, необходимо доказать, во-первых, что многообразие не мешает формированию целостности, во-вторых, что такая целостность самодостаточна и поэтому ее можно изолировать от того, что ей предшествовало и от того, что за ней последует. В-третьих, для доказательства того, что такого рода целостности могут рассматриваться как многообразие цивилизации, то есть как различные варианты одной и той же реальности, названной цивилизацией или культурой, необходимо установить, что эти различные целостности воспроизводят одни и те же жизненные ситуации. Иначе говоря, нужно показать, что они имеют идентичную структуру, включающую в себя предопределяющее развитие проходящие во всех случаях одни и те же фазы развития. Таким образом, доказательство реальности культур связано с возможностью этих трех условий (связность, самодостаточность, предопределяющее развитие. Арон считает, что эта возможность явно исключается: 1) *Связность* предполагает полную унификацию благодаря одной преобладающей причине. Но культуры никогда не являются унифицированными. В них никогда не доминирует одна причина и никогда не объединяются логикой одной системы идей и ценностей. 2) *Самодостаточность* предполагает абсолютную единичность и, следовательно, не менее абсолютную непроницаемость культур — то, что Шпен-глер считает главным принципом. Но если исходить из абсолютной самодостаточности каждой культуры, то полностью игнорируется прогресс или накопление знаний и тем самым отрицаются очевидные факты. 3) Много проблем ставит и *структурная идентичность культур*. С точки зрения Шпенглера, история как целостность не подчиняется никаким законам, но вместе с тем культуры обязательно проходят одни и те же фазы развития и имеют строго детерминированный характер.

Таким образом, трудно осуществить условия, на базе которых можно было бы доказать реальность культур. Но следует ли отсюда, что такого

рода исторические целостности вообще не могут существовать? Позиция Арона более осторожна. Он пишет, что априори нельзя исключить реальность крупных цивилизаций, хотя эта реальность не совсем очевидна. Другими словами, речь, конечно, идет не о том, чтобы отрицать многообразие образов жизни и

исторических целостностей. Но вместе с тем из этого многообразия нельзя делать метафизический вывод о том, что исторические целостности представляют собой живые существа, которые рождаются и умирают.

## Примечания

<sup>1</sup> Перевод И.А.Гобозова. Печатается с сокращениями.

<sup>2</sup> R. Léon. La philosophie critique de l'histoire. Paris, 1969, p. 32.

<sup>3</sup> R. Aron. Unité et pluralité des civilisations // L'Histoire et ses interprétations, op. cit., p. 39.

<sup>4</sup> Op., cit., p. 38.

<sup>5</sup> R. Aron. Dimensions de la conscience historique. Paris, 1961, p. 97.

<sup>6</sup> R. Aron. Unité et pluralité de civilisations, op., cit., p. 39.

<sup>7</sup> Ibid., p.45.

<sup>8</sup> Ibid., p. 40.

<sup>9</sup> Ibid., p.40.

<sup>10</sup> Ibid., p.40.

<sup>11</sup> Ibid., p.40.

# Политики и ученые о Реймоне Ароне

## Сочинения Реймона Арона

**Г. Киссинджер** — бывший государственный секретарь США, доктор философии: «Никто, кроме Арона, не оказал на меня огромного интеллектуального влияния. Он был моим учителем в последние годы университетского образования. Он был моим доброжелательным критиком, когда я занимал официальные должности. Его одобрение меня вдохновляло, его критика меня сдерживала... Реймон Арон был одной из самых замечательных интеллектуальных фигур нашей эпохи».

**К. Леви-Стросс** — крупнейший французский этнолог и структуралист:

«Я питал к Арону огромное уважение... Я поражался его исключительной философской, экономической и политической культурой, пронизательностью его взгляда и его мысли на события, понимание которых мне не доступно. Особенно я завидовал его, на мой взгляд, почти сверхъестественному дару выражать свои мысли в законченной форме даже в тот момент, когда он их формулировал. То, что исходило из его уст, уже носило окончательный характер, в то время как мысль для меня больше похожа на камень в руках скульптора...Когда Арон мне говорил, что написание редакционных статей у него уходит не более часа, я приходил в восхищение... Арон был нашим последним мудрецом».

**Ф. Фюре** — французский историк: «Он был одновременно профессором и журналистом. Он легко сочетал философию, экономическую теорию и историю как в абстрактных дедукциях, так и при анализе конкретных фактов. Арон принадлежал к тем типам интеллектуалов, мысль которых нуждается в непосредственных мировых событиях».

**П. Асснер** — французский философ: «В теоретическом наследии Арона «Введение в философию истории» действительно оправдывает свое название. Благодаря исторической рациональности...могут быть поняты и исследованы логика индустриального общества, логика межгосударственных отношений и логика идеологических движений»



**А.И. Мару** — французский историк и философ: «Нужно было ждать 1938 год, чтобы с появлением работ Арона критическая философия истории, наконец, была интегрирована во французскую культуру... Какова бы ни была его личная позиция. Арон занял свое место в ряду Диль-тея, Риккерт и Вебера».

536

La sociologie allemande contemporaine. Paris. Alcan, 1935; nouvelle édition. Paris, P.U.F., Coll. Quadrige, 1981.

Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité, historique. Gallimard, 1938 ; nouvelle édition 1986.

Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine; la philosophie critique de l'histoire. Paris, Vrin, 1938; réédition Paris, Julliard, 1987, sous le titre «La philosophie critique de l'histoire».

L'Homme contre les tyrans. New York, édition de la Maison française, 1944; réédition. Paris, Gallimard, 1945.

De l'armistice à l'insurrection nationale. Paris. Gallimard, 1945. L'Age des empires et l'avenir de la France. Paris, Défense de la France, 1945. Le Grand Schisme. Paris, Gallimard, 1948. Les Guerres en chaîne. Paris, Gallimard, 1951. L'Opium des Intellectuels. Paris, Calmann-Levy, 1955. Espoire et peur du siècle. Essai non partisans. Paris, Calmann-Levy, 1957. La tragédie algérienne. Paris, Pion, Tribune Libre, 1957. L'Algérie et la République. Paris, Pion, Tribune Libre, 1958. La société industrielle et la guerre, suivi d'un «Tableau de la diplomatie mondiale en 1958». Paris, Pion, 1958.

Immuable et changeante, de la IV à la V République. Paris, Calmann-Levy, 1959.

Dimensions de la conscience historique. Paris, Pion, 1961.

Dix-huit Leçons sur la société industrielle. Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1962.

Paix et Guerre entre les nations. Paris, Calmann-Levy, 1962.

Le Grand Débat. Initiation à la stratégie atomique. Paris, Calmann-Levy, 1963.

La Lutte de Classes. Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1964.

Essai sur les libertés. Paris, Calmann-Levy, 1965.

Démocratie et totalitarisme. Gallimard, 1966 (перев. на рус., язык).

Les étapes de la pensée sociologique. Gallimard, 1967 (перев. на рус. язык).

Trois Essais sur l'âge industriel. Pion, 1966.

La Révolution introuvable. Paris, Fayard, 1968.

Les Désillusions du progrès. Paris, 1969.

D'une Sainte Famille à l'autre. Paris, 1969 (перев. на рус. язык).

De la condition historique du sociologue. Paris, 1970.

Etudes politiques. Paris, 1972.

République impériale; les Etats-Unis dans le monde. Paris, 1972.

Histoire et dialectique de la violence. Paris, 1972.

Penser la guerre, Clausewits, t. 1-Й. Paris, 1976.

Plaidoyer pour l'Europe décadente. Paris, 1977.

Les élections de mars et la V République. Paris. 1978.

Le spectateur engagé. Paris, 1981.

Mémoires. Paris. 1983.

Les Dernières Années du siècle. Paris. 1984.

Sur Clausewits. Bruxelles. 1987.

Etudes sociologique. Paris. 1988.

Essai sur la condition juive contemporaine. Paris. 1989.

Leçons sur l'histoire. Paris. Editions de Fallois. 1989.

537

## Указатель имен

Августин Блаженный

Адлер М.

Александр Македонский

Ален (Шартье)

Альвакс

Аристотель

Арон Р.

Асснер П.

Бенедек Л.

Бергсон А.

Берр А.

Бетховен Л.

Бисмарк Отто фон Шёнхаузен

Больнов О.Ф.

Боссюэ Ж.Б.

Брюнсвик Л.

Бугле С.

Будда

Буланже Ж.

Валери П. Валло К. Вебер А. Вебер М.

Вейль Г. Вермей Э. Визе Л. фон Виндельбанд В. Вундт В.

Гальтон Ф. Гартман Н. Гаусс К.Ф. Гегель Г.В.Ф.

Гельмгольд Г.Л.Ф. Георг С. Гете И.В. Гинденбург П. Гитлер А.

46, 51, 52, 253

529

370

260, 507, 516

396-398

15, 27, 366

75, 349, 527, 529-536 536

170

16, 34, 51, 68, 111, 146, 209, 210, 232, 254, 366 434

19

354

206

15, 31

349

528

116

328

310

380, 448

470

10, 14, 71, 105, 134, 145, 148-196, 198, 199,

208,211,212,246, 272, 293-297, 330,331,

339-342, 346, 353, 356, 357, 373, 381, 387,  
390, 391, 393, 413, 424, 440, 448, 452-456, 469,  
503, 507, 528-529, 536

213

529

272

9, 208, 209

175

444

274, 434

400

8, 9, 11, 15, 19, 28, 30, 31, 48, 65, 73, 139, 156,

194, 199, 246, 298, 467, 468, 470, 494, 527, 531

9

210, 528

19, 63, 65, 141, 152, 528

300, 301

300, 301, 328

538

Готтл-Оттлилиенфельд фон Грехэм Д. Грейтуйзен Б. Гуссерль Э.

Дантон Ж.Ж. Дарвин Ч. Декарт Р. Дельмас Д.А. Джемс У. Дильтей В.

Дюркгейм Э.

Зигварт Х. Зиммель Г.

Иоанн Безземельный Йорк (граф)

Кант И.

Кауфман Ф. Кельзен Г. Кеплер И. Киссинджер Г. Клагес Л. Клеопатра Колери Конт О.

Корде Ш. Кроме Б. Кро Ш. Ксенопол А. Ксенофан Курно А.О.

Кювье Ж.

Лабланш Видаль де Ламарк Ж.Б. Лампрехт К. Ларошфуко Ф. де Ласк Э. Лафонтен А.Г. Леви-Брюль Л.

236

173, 393

68

41, 50, 196, 199, 201, 202, 253, 261, 336, 480

303, 414

227, 228, 231

15, 17, 261

449

34

7-11, 13, 15-76, 86, 89,95,107,108,111,

113,114,117, 122, 144, 146, 148, 164, 176,

185-188, 190-207, 248-250, 274, 325, 339,

345, 460, 480, 481, 514, 527, 528, 536

273, 333, 334, 379, 387-391, 394, 395, 414, 449,

457, 479

9, 40

7, 10, 11, 13, 25,31,68,95,107-148,164-166, 169, 177, 185-188, 190-193, 195-198, 207, 209, 210, 246, 262, 275, 297, 309, 310, 483, 527, 528

309

26, 200, 201, 205, 293

9, 11-13, 15, 17, 23-25, 44, 57, 77, 90, 107, 109,110,133,141, 142, 180,182,188,194, 206, 246, 295-298, 365, 468, 528 448

349, 491

56, 128, 248, 320 536

147, 528 81

230, 231, 247

9, 12, 17, 29, 31, 68, 309, 350, 388, 416, 420, 434, 467, 468, 491 327

209, 467 310

100, 209, 246 63 100, 209, 220-226, 234, 235, 246, 247, 366-368,

461 230

377

227, 228, 231

426, 427

260

94

154, 155

208, 305, 333

539

Леви-Строс К.	536	
Лейбниц Г. В.	73,	101
Леонардо да Винчи	274	
Лессинг Г.Э.	19,	188
Лессинг Т.	147	
Лукач Г. (Д.)	490	
Людовик XVI	304	
Лютер М.	55,	370
Магомед	370	
Майкельсон А.А.	321	
Маколей Т. Б.	121	
Мальзерб	289	
Мальро А.	213	, 349
Мамле	107	
Манту	337	
Манхейм К.	69,	71, 475, 528
Мариотт Э.	376	
Маркс К.	139	, 144, 156, 184, 295, 433, 467, 497, 500
Мару А. И.	536	
Матьез А.	302	, 456
Медикю	11,	12
Мейерсон Э.	99	
Мейнеке Ф.	10,	434, 532
Мен де Биран М.Ф.	63	
Метерлинк М.	9, 61	
Микеланджело Буонаротти	29,	155
Милль Дж.Ст.	12,	25, 33, 40, 350, 351, 378, 406, 449
Мирабо О. Г. Р.	302	, 414
Миш Г.	17,	204, 206
Мольтке Х.	170	
Моррас	504	
Муссолини Б.	300	, 301
Надель Дж.	10	
Наполеон 1 Бонапарт	97,	115, 302, 353
Ниф	1 1	

Ницше Ф.	9, 61, 73, 141, 144, 146, 169, 199, 494, 528, 531
Новалис	33
Ноль Г.	68
Ньютон И.	25, 128
Парето В.	307, 423, 425, 506
Парменид	63
Паскаль Б.	46, 52
Платон	63, 182, 291, 299
Пруст М.	254, 288
Равайак	327
Ранке Л.	187
Риккерт Г.	7, 9-11, 13, 14, 25, 26, 30, 71, 76-108, 113-

Ришелье А.Ж. дю Плесси

117, 134, 144, 148, 150, 151, 154, 156, 159, 160, 164, 171, 176, 177, 185-187, 190-193, 195-198, 207-209, 246, 326, 330, 339, 470, 527, 536 301

540

Робеспьер М.М.И. Росси П. Руссо Ж.Ж.

Симиан Ф.

Сократ Сорокин П. Спартак Спенсер Г. Стендаль

Толстой Л.Н. Тойнби А. Трёлъч Э. Тэн И.А. Тюнен

Фоконе П. Фидий Фихте И.Г. Фрейд З. Фридрих II Фюре Ф.

Хайдеггер М. Хофдинг

Цезарь Ю. Целлер Э.

Чингисхан Шелер М.

Шеллинг Ф.В. Шельтинг А. Шиллер Ф. Шлейермахер Ф. Шмаленбах Г. Шопенгауэр А. Шпенглер О. Шпрангер Э. Штаммлер Р. Штейн Л.фон Шюц А.

Эббинхауз Г. Эйнштейн А.

Янкелевич В. Ясперс К.

120, 303, 414

10

152, 153, 287, 288, 344

315, 334, 376, 377, 402-41 1, 413, 414, 421, 422,

448, 449, 456, 457

182, 253

386, 425, 449

307

31, 68

310

310

344, 426

144, 475, 476, 477, 501, 528, 532

33

29, 393

529, 530 12, 327 18, 182 248, 260 81, 327 538

58, 69, 196, 533 98

81, 83, 122, 132, 234, 330, 463 9

370

181, 190, 307, 333, 347, 434-436, 459, 474,

475, 479, 484, 485

63, 65

184

65, 188

8, 187, 188 211

110, 141, 144, 146

7, 10, 153, 319, 344, 426-428, 468, 533-537

68, 248, 249

166

152

349

9, 200 321

210

165. 169, 173. 207, 248-250. 346

S41



# Содержание

## **Критическая философия истории**

Предисловие.....

Введение.....

### **Критика исторического разума (Дильтей)**

Вступление.....15

1. Основные темы и периоды творчества Дильтея.....17

2. «Введение в науки о духе».....20

3. Аналитическая психология и философия жизни.....32

4. Построение исторического мира..... 44

5. Философия философии ..... 59

6. Заключение..... 67

Примечания.....74

### **Логика истории и философия ценностей (Риккерт)**

Вступление.....76

1. Изложение теории.....77

2. Критика учения Риккерта..... 94

Примечания.....106

### **Философия жизни и логика истории (Зиммель)**

Вступление.....107

1. Основные периоды творчества Зиммеля .....108

2. Детерминация исторического объекта .....113

3. Категория понимания.....119

4. Логика истории в философии Зиммеля.....136

5. Заключение.....144

Примечания.....147

### **Границы исторической объективности и философия выбора (Вебер)**

Вступление.....148

1. Логика объективности.....	149
2. Философия выбора.....	177
3. Заключение.....	182
Примечания.....	184

#### **Сравнение рассмотренных учений**

**Заключение .....**

**Комментарии.....**

185 , 195

200

#### **Введение в философию истории**

Введение.....215

#### **Раздел I. Прошлое и концепты истории.....220**

#### **Раздел II. Человеческое становление и историческое понимание**

Вступление. Понимание и значение .....248

Часть первая. От индивида к истории .....251

Часть вторая. Духовные миры и плюралистичность систем  
интерпретации.....286

Часть третья. Эволюция и плюралистичность перспектив.....319

Общее заключение по второму разделу.....346

#### **Раздел III. Исторический детерминизм и каузальное учение**

Вступление. Направления каузальной исследования.....350

Часть первая. События и историческая каузальность.....353

Часть вторая. Закономерности и социологическая  
каузальность.....379

Часть третья. Исторический детерминизм.....413

**Общее заключение к третьему разделу.....446**

#### **Раздел IV. История и истина**

Вступление.....451

Часть первая. Границы объективного познания прошлого.....	452
Часть вторая. Границы исторического релятивизма.....	474
Часть третья. Человек и история.....	499
Примечания.....	524
<b><i>Г. Фессар. Историческая философия Реймона Арона ..</i></b>	<b>527</b>
<b><i>С. Мезюр. Реймон Арон и исторический разум.....</i></b>	<b>531</b>
<b>Политики и ученые о Реймоне Ароне.....</b>	<b>536</b>
<b>Сочинения Реймона Арона.....</b>	<b>537</b>
<b>Указатель имен. Составитель И.А. Осиновская.....</b>	<b>538</b>